

هذه حاشية العالم العلامة الراحي عفو مولاه المقيت  
ولطفه الحفي الأستاذ الشيخ محمد بن محمد بن المطيعي الحنفي  
على شرح العلامة الخبير البحر الكامل الغوث  
الغيث الواصل أبو البركات سيدي  
أحمد الدردير على منظومته  
في العقائد المسماة

بخرية التوحيد

بفضله الله بها

أمين

م



5646

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

طبع بمطبعة الإسلام بمصر

( سنة ١٣١٤ )

مخرجة على صاحبها افضل الصلاة وازكى التحية





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على جميع النعم والصلاة والسلام على رسول الله سيد العرب  
والعجم وعلى آله واصحابه وذريته واحبابه (وبعد) فيقول اضعف العباد واحوجهم  
الى عفومولاه المقيت ولطفه الحني محمد بنحيت . المطيعي الحني هذه كلمات لطيفة  
وتدقيقات شريفة جمعتها من كلام المحققين ورؤساء المدققين قصدت بها خدمة  
شرح سيدي واستاذي شمس قلادة الصوفية الشيخ احمد الدردير على منظومته  
المسماة بالخريدة البهية في علم العقائد الدينية وفقنا الله لاتباعه وجعلنا من اخص  
اتباعه والله المسؤول في الاخلاص والقبول بجاه سيد انبياء ومن تبعه ووالاه الى  
يوم نلقاه

— ❖ ❖ ❖ —

❖ بسم الله الرحمن الرحيم ❖

الحمد لله الذي نور قلوبنا بمعرفة عقائد التوحيد . وحرر عقولنا من ربة  
( قوله الذي نور الخ ) في ابتداء كلامه براعة استهلال حيث لوح في  
كلامه الى فائدة من فوائد الفن المشروع فيه وهي الفائدة الراجعة الى  
نفس الشخص بالنظر الى قوته النظرية التي هي الترقى من حضيض التقليد الى  
ذروة الايقان وبقي فوائد منها الفائدة الراجعة الى الغير التي هي ارشاد  
المسترشدين بايضاح المحجة والزام المعاندين باقامة المحجة والفائدة الراجعة  
لاصول الاسلام وهي حفظ عقائد الدين عن ان تزلزلها شبه المبطلين والفائدة  
الراجعة للفروع وهي بناء العلوم الشرعية عليه فانه اساسها واليه يرجع اخذها  
واقباسها اذ لو لم يثبت صانع قادر مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يوجد  
شي من العلوم الشرعية والفائدة الراجعة الى الشخص بالنظر لقوته العملية وهي  
صحة النية واخلاصها في الاعمال وصحة الاعتقاد وقوته في الاحكام المتعلقة  
بالافعال وغاية هذه الامور كلها الفوز بسعادة الدارين وكل هذه في الحقيقة ثرة  
الثمرة والا فالثمره هي الاثبات على الغير على ما ارتضاه السيد او التحصيل على  
ما بينه السعد فافهم والله الموفق . « قوله بمعرفة » المراد بها التصديق الجازم عن  
دليل وعبرها مع القول بانها انما تتعلق بالجزئيات لاشعارها بسبق الجهل  
الذي هو شأن الحوادث مع وضوح المراد « قوله عقائد » هي المسائل التي يقصد  
منها الاعتقاد دون العمل والمسألة هي القاعدة وهي لا تكون الا كلية فيرد  
نحو الله عالم الله قادر فانها ليست كلية الا ان يقال التزام كلية المسائل خاص  
بغير هذا الفن واما التأويل بواجب الوجود عالم ونحوه فقال السيد انه تكلف  
( قوله وحرر الخ ) اي خلص عقولنا من اخلاط التقليد التي تعوق عن المقصود



شوائب التقليد . والصلاة والسلام على سيدنا محمد المؤيد بالمعجزات الباهرة .  
وعلى آله واصحابه اولي المناقب الفاخرة ❖ اما بعد ❖ فهذا شرح لطيف على  
مقدمتي المسماة بالحريفة البهية . التي نظمته في العقائد التوحيدية . يوضح  
معانيها ويشيد مبانيها . اجتنبت فيه الاختصار المخل . واعرضت فيه عن  
التطويل الممل . واقتصرت فيه على تحرير البراهين . مع الفوائد التي يزداد

الذي هو معرفة العقائد بالدليل العقلي المؤيد بالدليل النقلي . والعقول جمع عقل  
وهو قسمان نظري وعملي فالاول قوة عاقلة تدرك بها النفس الناطقة التصورات  
والتصديقات والثاني قوة عاملة يتحرك بها بدن الانسان الى الافعال الجزئية  
بالفكر والرؤية او الحدس بآراء واعتقادات تخص تلك الافعال . وقد يسمى  
الاول قوة نظرية والثاني قوة عملية « قوله والصلاة والسلام الخ » لما كان صلى  
الله عليه وسلم واصحابه الواسطة العظمى في تنوير القلوب وتحرير العقول وسائر  
النعم طلب من الله الصلاة والسلام عليهم ليكون كالمكافي . وعم الدعاء لانه  
اقرب الاجابة « قوله اما بعد » اذا كان ما بعدها يصلح للعمل فيها بحيث لا يحتاج  
الى تقدير كانت من معمولاته والا كانت من معمولات الشرط وليس المقصود  
التعليق حتى يترجح احدهما عن الآخر ويحتاج الى تقدير بل التاكيد فانهم  
وتأمل ( قوله على مقدمتي ) لا يخفى ما في على من الاستعارة والاحسن في المقدمة  
ان تكون من اللازم كما ينه بعض المحققين « قوله التي نظمته الخ » النظم يتعلق  
بالالفاظ والعقائد هي المسائل فهي معاني فان اوقعت الضمير على الالفاظ ولم  
تقدر فالظرفية من ظرفية الدال في المدلول لان المعاني كالظرف تحضر اولاً ثم  
يؤدي بالالفاظ على وقعها كالظروف والا فيحتمل غير هذا وهو ظاهر لمن تأمل .

بها اليقين . والله أسأل ان ينفع به كل من تلقاه بقلب سليم . وان يجعله خالصاً  
لوجهه الكريم . انه المولى الرؤوف الرحيم . فاقول وما توفيقى الا بالله العلي العظيم  
❖ بسم الله الرحمن الرحيم ❖

اي أولف وانما قدرنا المتعلق فعلاً لان الاصل في العمل للافعال ومنتاخراً  
لان تقديم المعمول يفيد الاختصاص وخاصة لان كل شارع في شيء ينبغي له ان  
يقدر ما جعلت البسملة مبدأ له ولا فائدة حصول البركة لجميع اجزاء الفعل والباء  
للاستعانة او للمصاحبة على وجه التبرك والاسم لغة ما دل على مسمى وعند النحاة  
ما دل على معنى في نفسه غير مقترون بزمان وضماً وهو مشتق عند البصري من  
السمو وهو العلولانية يعلوبة مسماه من الحقاء اي يظهر فاصله سمو بكسر فسكون  
تخفف بجذف لامه وعوض عنها همزة الوصل بعد تسكين فائه وعند الكوفي من  
السمة وهي العلامة لانه علامة على مسماه واصله وسم تخفف بجذف فائه ثم عوض  
عنها همزة الوصل والمراد به هنا المسمى اي مستعينا بمسمى الله والاضافة للبيان .  
والله علم على الذات الواجب الوجود الخالق للعالم والرحمن الرحيم صفتان مشبهتان  
بنيتا للمبالغة من رحم بالكسر اما بتنزيله منزلة اللازم بان يقصد اثباته للفاعل فقط  
من غير اعتبار تعلقه بمفعول واما يجعله لازماً بان ينقل الى فعل بالضم وانما احتيج  
لذلك لان الصفة المشبهة انما تصاغ من اللازم والرحمة رقة القلب اي رأفته وهي  
تستلزم التفضل والاحسان فهو غايتها وهي مبدأه فيراد منها هنا الغاية لاستحالتها  
عليه تعالى اي الثابت له التفضل والاحسان كثيراً وكذا كل اسم من اسمائه  
تعالى يوهى ظاهره خلاف المراد يراد منه غايته ثم ان اريد مرید ذلك كمرید  
الانعام فصفة ذات وان اريد الفاعل كالنعم فصفة فعل . وقدم الرحمن لانه خاص  
به تعالى اذ لا يطلق على غيره تعالى ولانه ابلغ اذ معناه المنعم بمجلائل النعم كما



وكيفاً بخلاف الرحيم فان معناه المنعم بدقائقها كذلك وجلال النعم اصولها كالوجود والايمان والعافية والرزق والعقل والسمع والبصر وغير ذلك ودقائقها فروعها كالجمال وكثرة زيادة الايمان ووفور العافية وسعة الرزق ودقة العقل وحدة السمع والبصر وغير ذلك والمعنى انه تعالى من حيث انه منعم بجلال النعم يسمى الرحمن ومن حيث انه منعم بدقائقها يسمى الرحيم (يقول) هو من باب نصر فاصله يقول بسكون فائه وضم عينه تخفف بنقل حركة العين الى الفاء «راحي رحمة» باضافة الوصف الى معموله اي المؤمل المنتظر انعام (التقدير) اي دائم القدرة فهو صفة مشبهة او الكثير القدرة بمعنى الاقتدار فيكون صيغة مبالغة (اي احمد) ابن محمد ابن احمد اي حرف تفسير ويان لراحي فما بعد اي عطف بيان وقيل عطف نسق بناء على انها من حروف العطف وهو قول ضعيف «المشهور» اي الذي اشتهر (باللقب جده «الدردير» بفتح الدال الاولى وكسر الثانية بينهما راء ساكنة وكذا اشتهر اولاد الجد كلهم بهذا اللقب «الحمد لله» هو وما بعده الى آخر الكتاب مقول القول في محل نصب وال فيه جنسية او استغراقية ولا ملام لله للاستحقاق والحمد لغة هو الثناء بالجليل على جميل اختياري على جهة التعظيم سواء تعلق بالفضائل ام بالفواضل وفي عرف اهل الشرع فعل يني عن تعظيم المنعم بسبب كونه منعماً ولو على غير احامد وسواء كان الفعل قولاً باللسان او اعتقاداً بالجنان او خدمة بالاركان فينمى العموم والخصوص الوجهي لان مورد اللغوي خاص وهو اللسان ومتعلقه عام ومورد العرفي عام ومتعلقه خاص وهو الانعام واما الشكر لغة فهو الحمد عرفاً واما الشكر عرفاً فهو صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه من عقل وسمع وغيرها الى ما خلق لاجله وهو اخص مطلقاً من الحمد والشكر اللغوي لاختصاصه بالله تعالى وبكونه في

مقابلة النعم التي على الشاكر فقط (العلي) من العلو وهو الرفعة فاصله عليه اجتمعت الياه والواو وسبقت احداها بالسكون فقلت الواو ياء وادغمت فيها الياه وعلوه تعالى معنوي عبارة عن تنزيهه تعالى عن كل نقص فيتضمن اتصافه تعالى بجميع صفات السلوب ولك ان تقول علوه تعالى عبارة عن تنزيهه عن كل نقص واتصافه بكل كمال فيشمل صفات المعاني ايضاً «الواحد» اي المنزه عن الشريك في الذات والصفات والافعال (العالم) بما يكون وما لا يكون وبما هو كائن اي موجود «الفرد» اي الواحد ذاتاً وصفاتاً وافعالاً «الغني» عن كل شيء فلا يفتقر الى محل ولا لمخصص ولا معين ولا وزير ولا غير ذلك فالغني المطلق يتضمن اتصافه تعالى بجميع الصفات السلبية والكمالية «الماجد» قيل معناه الكريم الواسع العطاء وقيل الشريف العظيم ولا يخفى ما في هذا البيت من براعة الاستهلال «وافضل» اسم اتم (الصلاة) وهي لغة الدعاء بخير فاذا اضيفت اليه تعالى كان معناها زيادة الانعام المقرون بالتعظيم والتجليل (والتسليم) اي التحية «علي النبي» المعهود عند الاطلاق وهو سيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم والنبي انسان ذكر حر اوحى اليه بشرع اي احكام سواء امر بتليغها اي ايصالها للكافرين ام لا فان امر بذلك فرسول ايضاً فالنبي اعم من الرسول واصله نبي بالهمز كما يدل عليه رواية قراءته بالهمز في التشهد فقلت الهمزة ياء من انتبا وهو الخبر بمعنى المفعول كما يدل عليه التعريف المتقدم اي ان الله تعالى قد اخبره باحكام ويحتمل ان يكون بمعنى الفاعل اي انه مخبر عن الله تعالى ويحتمل ان اصله نبيوم النبوة اي الرفعة فقلت الواو ياء لما مر وادغمت فيها الياه بمعنى مرفوع الرتبة او مرتفعها فهو بمعنى المفعول او الفاعل ايضاً (المصطفى) اسم مفعول من الاصطفاء وهو



الاختبار فعناه المختار « الكريم » من الكرم وهو صفة تقتضي الاعطاء لا في نظير شيء وهو نفس الاعطاء المذكور وقد يراد بالكريم الطيب وهو الانسب هنا اي فهو طيب الاصل وطيب الخلق وطيب الخلق عليه الصلاة والسلام (و) افضل الصلاة والتسليم على « آله » المراد بهم في مقام الدعاء كما هنا اتباعه مطلقاً وقيل الاتقياء منهم. واما في مقام الزكاة فقال الامام مالك رضي الله عنه هم بنو هاشم فقط وقال الامام الشافعي رضي الله عنه بنو هاشم والمطلب واصله عند سيديويه اهل قلبت هاؤه همزة ثم الهزة الفالسكونها وانفتاح ما قبلها كما في آدم وعند الكسائي اول كجمل من آل يؤل اذا رجع فقلبت الواو الفالتحركا وانفتاح ما قبلها ولا يضاف الا لمن له شرف من المذكور العقلاء فلا يقال آل الاسكافي ولا آل فاطمة ولا آل الحصن «و» على صحبه اسم جمع لصاحب بمعنى صحابي وهو من اجتمع به صلى الله عليه وسلم مؤمناً ومات على ايمانه وقيل جمع له ورد بان فاعلا لا يجمع على فعل فلا يقال في عالم علم وهكذا (الاطهار) اما جمع طاهر على غير قياس لان فاعلا لا يجمع على افعال ايضاً فلا يقال عالم واعلام وكامل واكمال واما ان يكون جمعاً لطهر بمعنى طاهر من باب اطلاق المصدر واردة اسم الفاعل كعدل بمعنى عادل ومعناه المطهرين من دنس المعاصي والمخالفات وعطفهم على الآل من عطف الخاص على العام لمزيد شرفهم على غيرهم (لا سيما رفيقه في الغار) لا من لاسيما نافية للجنس وسي كمثل وزنا ومعنى اسمها وخبرها محذوف وجوبا اي ثابت واصله سيو فقلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق احداها بالسكون وادغمت في الياء ويجوز في الاسم الواقع بعد ما الجر والرفع مطلقاً والنصب ان كان نكرة وقد روى بالاوجه الثلاثة قوله . ولا سيما يوم بدارة جليل . والجر ارجحها وهو على اضافة سي اليه وما زائدة بينها

مثلها في ايام الاجلين واما الرفع فهو على انه خبر لمبتدأ محذوف وما موصولة او نكرة موصوفة بالجملة بعدها والتقدير ولا مثل الذي هو رفيقه ولا مثل شيء هو رفيقه وسي مضاف وما مضاف اليه فعلى كل من وجهي الجر والرفع تكون فتحة سي فتحة اعراب لان اسم لا النافية للجنس اذا كان مضافاً يكون منصوباً واما نصب النكرة بعدها فعلى التمييز وما كافة عن الاضافة والفتحة فتحة بناء مثلها في لا رجل والمعنى والصلاة والسلام على الصحب لا مثل الرفيق فان الصلاة عليه اتم منها عليهم يعني اطلب ذلك من الله تعالى والمراد برفيقه في الغار ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه خصه بالذكر بعد دخوله في عموم الاصحاب تنويها بعظم شأنه اذ هو شيخ الصحابة وافضلهم على الاطلاق وفي ذكر مرافقته في الغار اشارة الى ذلك ايضاً والغار نقب في اعلى جبل ثور على مسيرة نحو ساعة من مكة دخله النبي صلى الله عليه وسلم هو وابو بكر حين خرجا مهاجرين من مكة الى المدينة فذهب المشركون في طلبهما واقتنوا اثرهما حتى جاؤا الى الغار فانقطع الاثر فجعلوا يفتشون حتى قال بعضهم انظروا الغار فقالوا ليس في الغار احد ولو نظروا ادنى نظرة لرأوها فاشتد الكرب على ابي بكر رضي الله عنه خوفاً على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال انهم لو نظروا تحت اقدامهم لرأونا فقال النبي عليه الصلاة والسلام لا تحزن ان الله معنا فاعمى الله تعالى ابصارهم عنها كما اعمى ابصارهم قيل لما دخلا الغار بعث الله حمامتين فباضتا على فم الغار والعنكبوت فنسجت عليه حتى قال بعضهم ما بالكُم بالغار ان العنكبوت قد خيمت عليه والحمام قد باض على فمه يعني انه لا يمكن دخولها الغار والحالة هذه ولا يمكن نسج ولا بيض بعد دخوله والى ذلك اشار صاحب البردة بقوله وما حوى الغار من خير ومن كرم وكل طرف من الكفار عنه عمي



فالصدق في الغار والصدق لم يرما وهم يقولون ما بالغار من ارم  
ظنوا الحمام وظنوا العنكبوت على خير البرية لم تنسج ولم تحم  
قوله فالصدق اي صاحب الصدق وهو النبي صلى الله عليه وسلم وقوله  
لم يرما اي لم يبرح ولم ينفكا عنه ومعنى ارم احد (وهذه عقيدة) عطف على جملة  
الحمد لله واسم الاشارة عائد على العبارات المتعلقة ذهنا نزلها منزلة الحاضر  
المحسوس بالعصر فاطلق عليها لفظ الاشارة الموضوع لكل حاضر محسوس واختار  
اللفظ الموضوع للقريب للتنبيه على انها قريبة التناول سهلة الحصول ولذا افرد  
الخبر مع انها في نفسها عقائد كثيرة (سنيه) نسبة الى السنا بالقصر وهو النور  
يعني انها واضحة الدلالة على معانيها «سميتها الخريدة البهية» الجملة صفة عقيدة  
والخريدة في الاصل اللؤلؤة التي لم تثقب والبهية نعت الخريدة والبها الضياء  
واستعار لها هذا الاسم لطابق الاسم المسمى ثم ذكر من نعتها ايضاً ما يقتضي  
الرغبة في تناولها فقال «هي لطيفة» من اللطف وهو ضد الكثافة من لطف  
ككرم دق اوراق فاللطيف الصغير الحجم او الرقيق القوام او الشفاف الذي  
لا يجيب ما وراءه كالزجاج فاذا اطلق بهذا المعنى على الله تعالى فمعناه العالم  
بخفيات الامور لما من ان اللفظ اذا اوم خلاف المراد في حقه تعالى يراد منه  
لازمه واما لطف كنصر فمعناه احسن وانعم ومعناه في حقه تعالى ظاهر اي  
الحسن المنعم على عباده وبهذا علمت وجه من فسر اللطيف بالعالم بخفيات الامور  
ووجه من فسر بالبر المحسن لعباده والمراد هنا انها قليلة الالفاظ او سلسلة  
الالفاظ او واضحة الكل صحيح وعلى الاول فقوله «صغيرة في الحجم» اي  
القدر وصف كاشف اياتها احد وسبعون يتأ ولما كان هذا الوصف يوم انها قليلة  
العلم استدرك عليه بان رفع هذا التوهم بقوله «لكنها كبيرة» اي عظيمة «في

العلم» اي المعاني المدلولة لها وذلك لانها اشتملت على بيان ما يجب لله تعالى وما  
يستحيل وما يجوز وعلى مثل ذلك عي في حق رسوله عليهم الصلاة والسلام وعلى  
البراهين القطعية التي يخرج بها المكلف من رتبة التقليد الى نور التحقيق حتى  
لا يكون في ايمانه خلاف وسيا في بيان الخلاف في ايمان المقلد ان شاء الله  
تعالى وعلى الرد على اهل الضلال تصريحاً تارة وتلويحاً اخرى وعلى السمعات  
وعلى شي من التصوف الذي هو حياة النفوس كما ستري ذلك كله ان شاء الله  
تعالى مفصلاً ولذا قال مستأنفا في جواب سؤال مقدر نشأ مما قبله تقديره هل  
تكفي هذه العقيدة المكلف في دينه كما يدل عليه هذا الوصف الذي قدمته  
او هذا من باب المبالغة (تكفيك علماً) تمييز محمول عن الفاعل اي يكفيك  
العلم المستفاد منها في دينك «ان ترد ان تكفي» اي بها عن غيرها من  
المطولات وذلك «لأنها بزبدة» اي بخلاصة ومحل «الفن» المؤلفه هي فيه  
وهو فن عقائد الايمان ويسمى علم التوحيد وعلم اصول الدين وعلم العقائد وهو علم

«قوله وهو علم» الضمير راجع الى الفن وهو مسائل فيحمل العلم في التعريف  
عليها ويصح بقطع النظر عن مرجع الضمير المذكور او ارتكاب الاستخدام ان يزداد  
بالعلم التصديق مطلقاً مطابقاً اولاً ليشمل تصديقات المخطئ في العقائد او المعنى  
الاعم وعلى كلا هذين فالاطلاق مجازي لما صرح به السيد في تزييف تفسير  
العلم بالمعنى الاعم من ان اطلاق العلم على الجهل المركب يخالف استعمال اللغة  
والعرف والشرع اه لكنه مشهور لا يضر



يقتدر به على اثبات العقائد

« قوله يقتدر » أي يحصل بالاعتمال بذلك العلم حصولاً دائماً قدرة تامة  
مخرج علم الله وملائكته ورسوله المتعلق بالعقائد اذ لا اعتمال فيه وخرج المنطق  
والجدل والركب من الكلام وغيره اذ لا يحصل مع أي واحد منها قدرة تامة  
حصولاً دائماً لان الاقتدار التام على الاثبات انما يحصل بعد حصول العقائد  
عن ادلتها ودفع الشبه عنها بالفعل والتمكن من استحضارها متى شاء وعلم المنطق  
والجدل انما يفيدان التمكن من الاثبات في الجملة بمعنى انه اذا حصل المبادي  
ورتبها امكنه ذلك الاثبات وبهذا تعلم خروج المركب يعني ان الظاهر من  
الاقتدار معناه العرفي وهو ان تجعل المسائل كبريات لصغريات وحيث لا يشمل  
مثل الله واحد الا ان لا يلزم ذلك في جميع مسائل هذا الفن او يؤول  
بواجب الوجود واحد وهو تكاف وقال يقتدر دون ثبت لان الاثبات بالفعل  
غير لازم (قوله به) لو قال معه لينبه على انتفاء السببية الحقيقية كما صنع في  
المواقف لكأن أولى وان شاع استعمال به (قوله على اثبات العقائد) أي على  
الغير كما في السيد علي المواقف ولم يقل على تحصيل اشعاراً بان الاثبات هو الثمرة  
لا التحصيل لئلا يلزم كون العلم بالعقائد خارجاً عن علم الكلام ثمرة له وهو باطل  
كذا قال السيد وهو مبني على تفسير العلم باحد المعنيين الآخرين فيما سبق  
او بملكة الاستحضار لانها تحصل بعد العلم وتكرار المشاهدة ولو فسر بالاول وهو  
المسائل المدللة كان التحصيل ثمرة لها بمعنى ان من طالع تلك المسائل ووقف على  
ادلتها حصل له العلم بالعقائد مع انه يمنع بطلان ما ذكر بناء على تفسير العلم  
بالتصديق بان يراد به التصديق بقطع النظر عن خصوصية المحل وبالثمره

الدينه المكتسبه من اذاتها اليقينه وموضوعه ذات الاله تعالى

التصديق الجزئي القائم بالحل على ما يشعر به لفظ العقائد فان قلت هل يصح  
تفسير العلم بملكة الاستحضار بمعنى التهي كما فسره به صاحب المقاصد في  
شرحها قلت هو غير صحيح لانه وان صح اطلاق الملكة على ذلك التهي لكونه  
كيفية راسخة لكن اسماء العلوم انما تطلق على ملكة الاستحضار كما صرح به في  
المطول والسيد الشريف في شرح المفتاح وكثير من الفضلاء وقال اثبات  
اشعاراً ايضاً بان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها وان كانت مما  
يستقل به العقل (قوله الدينه) أي المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم  
سواء كانت النسبة صواباً او خطأ (قوله المكتسبه الخ) اشار بهذا الى انه لا بد  
ان تكون مدللة (قوله وموضوعه ذات الاله) أي لانه يبحث فيه عن صفاته  
الثبوتية والسلبية وافعاله اما في الدنيا كحدوث العالم واما في الآخرة كالخسر  
واحكامه فيها كبعث الرسل ونصب الامام والثواب والعقاب من حيث انها  
تجب عليه ام لا وفيه نظر من وجهين الاول انه يبحث فيه عن غير ما ذكر  
كالجواهر والاشراض لا من حيث استنادها له تعالى حتى تدخل فيما ذكر  
بل من حيثية اخرى وذلك كقولهم الجوهران لا يتداخلان العرض لا ينتقل  
وليست هذه الامور مبنية بنفسها حتى يكون البحث عنها من المبادي وان ينت  
في علم آخر لم ان يكون هناك علم اعلى واشرف من علم الكلام وهو باطل اتفاقاً  
فهى مبنية فيه فهى من مسائله الثاني ان موضوع العلم لا يبين فيه وجوده فيلزم  
ان يكون اثبات وجود الصانع ينأى في نفسه او يبين في علم آخر وكلاهما باطل



وقيل الممكنات وقيل غير ذلك

« قوله وقيل الممكنات » اي من حيث دلالتها على موجدتها واتصافه بصفات الكمال والتنزيه عن صفات النقص وبطلانه يعرف بادن تأمل « قوله وقيل غير ذلك » من جملة ما قيل انه الموجود من حيث هو هو اي غير مقيد بشي ويمتاز عن العلم الالهي المشارك له فيه بالحشية والاعتبار فان البحث عنه في الكلام على قانون الاسلام والبحث عند في الالهي على قانون العقل وافق الاسلام ام لا وقال المحققون موضوعه المعلوم من حيث يثبت له ما هو من العقائد الدينية او ما هو وسيلة اليه اي ما اتصف بمفهوم المعلوماتية من حيث هو كذلك بلا ملاحظة خصوصية فرد وذات له المعلوماتية فان قلت يلزم على هذا ان تكون اكثر المحمولات اخص منه فلا يكون عرضاً ذاتياً له ولم ترد به الماصدق قلت قد حققوا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص ولو اريد الماصدق لكان اكثر المحمولات اعم وهو ليس عرضاً ذاتياً بلا شبهة فان قلت تقييد المحمولات بما يجعلها مساوية كما جعل بعض حواشي شرح المطالع موضوع الالهي انواع الموجودات وقيد المحمولات العامة بما يجعلها مساوية قلت لو اريد الماصدق لكانت ذات الاله من الموضوع فيرد الوجه الثاني من انظر المتقدم فتأمل وشمل العلوم الموجود والمعدوم فشمّل جميع موضوعات المسائل وذلك لانها اما عقائد دينية مثل الواجب قديم العالم حادث الاجسام تعاد او وسيلة الى العقائد مثل الاجسام مركبة من جواهر فردة الخلاء جائز الحال منفية الاعدام غير متميزة فان الاولين يحتاج اليهما في صحة اعادة الاجسام فان المحققين على ان الاعداد بجميع الاجزاء المتفرقة كما يدل عليه قصة ابراهيم عليه

وغايته معرفة الله سبحانه وتعالى والفوز بالسعادة الابدية « تقي » اي توفي به لما تقدم ( والله ارجو ) قدم الاسم الاعظم لافادة الاختصاص اذ تقديم المعمول يفيد ذلك اي لا ارجو الا الله تعالى والرجاء تعاق القلب بمحصل مرغوب فيه في المستقبل مع الاخذ في الاسباب وهو ممدوح شرعاً فان لم يأخذ في الاسباب فطمع وهو مذموم شرعاً ( في قبول العمل ) الذي منه تأليف هذه العقيدة وقبول الشيء الرضى به وعدم رده ( و ) ارجوه تعالى . النفع . هو ضد الضرر منها اي من هذه العقيدة اي بها اي ارجوه تعالى ان ينفع بها كل من قرأها او طالعها وحصلها او كتبها ويصح ان تكون من ابتدائية وهي وبحرورها حال من النفع اي حال كون النفع حاصلًا

السلام في قوله تعالى ربي ارني كيف تحيي الموتى الآية وان الاعداد على ما جاءت بها الشرائع انما هي باعدام هذا العالم واما جاد عالم آخر كما جزم به السيد قدس سره في المقصد السادس في وجوب النظر في معرفة الله تعالى واذا كانت الاعداد مستلزمة لفناء هذا العالم يحتاج في صحتها الى جواز الخلاء فافهم ومن لم يفهم وقع لتصحيح هذا التوقف في تكلفات باردة ويحتاج للآخرين في اعتقاد كون صفات الله تعالى متعددة موجودة لانها متميزة والمتمايز غير معدوم واذا لا واسطة فهي موجودة وقولنا من حيث يثبت له يخرج المحمولات لانها مثبتة لا مثبتة لها وقولنا العقائد او ما هو وسيلة اي محمولات ما ذكر يخرج ما يثبت له محمولات غير ما ذكر ( قوله وغايته ) تقدم الكلام الذي يتعلق بذلك فارجع اليه وهل له استمداد قلت قال في المواقف وشرحها هو لا يستمد من غيره لانه الاعلى الذي تنتهي اليه العلوم الشرعية كلها وفيه ثبت موضوعاتها وحياتها فمنه استمدادها وهو رئيس العلوم على الاطلاق اه فافهم وبقي المبادي معلومة



وناشئاً منها (ثم) اي وارجوه (غفر) اي ستر الزلل جمع زلة بالفتح مصدر  
زل بفتح الزاي ايضاً زل بكسرهما يعني المعاصي وسترها صادق مجوها من  
الصحف وبعدم الواخذه بها وان كانت موجودة فيها وورد في السنة ما يدل  
تكل والمرجو من سعة كرمه تعالى الاول . ولما كانت مباحث هذا الفن لتوقف  
على معرفة اقسام الحكم العقلي الثلاثة اعني الوجوب والاستحالة والجواز بدأ  
بينها فقال : اقسام حكم العقل : مبتدأ خبره محذوف اي ثلاثة يدل عليه قوله  
الآتي ثالث الاقسام وجملته هي الوجوب الخ استثافية لبيان الاقسام ويصح ان  
تكون هي الجهر . والاقسام جمع قسم بكسر فسكون وهو ما اندرج مع غيره تحت  
كل او كلي والكل ما تركيب من جوهريين فاكثر والكلي ما صدق على كثير  
ويسمى المندرج تحت الكل جزءاً وبعضاً والمندرج تحت الكلي جزئياً ويسمى  
مورد القسمة وهو الكل او الكلي مقسماً بفتح فسكون فكسر والتقسيم التمييز  
والتفصيل اي جعل الشيء اقساماً وعلامة تقسيم الكل الى اجزائه صحة انحلاله  
الى الاجزاء التي تركيب منها وعدم صحة حمل المقسم على الاقسام وعلامة تقسيم  
الكلي الى جزئياته صحة حمل المقسم على كل من الاقسام فحوزيد انسان وعمر  
انسان والحكم اما شرعي وهو خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالطلب  
او الاباحة او الوضع لها واما غيره وهو اثبات امر لامر او نفيه عنه والحاكم به اما  
العقل واما العادة فان كانت العادة فعادي والحكم العادي اثبات امر لامر او  
نفيه عنه بواسطة التكرار ينهما على الحس كاثبات ان النار محرقة وان الطعام  
يشبع وليس المراد من هذا ان النار مثلاً هي المؤثرة اذ التأثير لا دلالة للعادة  
عليه اصلاً وانما غاية ما دللت عليه العادة للربط بين امرين اما تعيين فاعل  
ذلك فليس للعادة فيه مدخل ولا منها يتلقى علم ذلك كما قاله الامام السنوسي

رحمه الله تعالى وسبأني في عقد الوجدانية ما يتعلق باعتقاد ذلك وان كان  
العقل فعقلي وهو اثبات امر لامر او نفيه عنه من غير توقف على تكرار ولا  
استناد الى شرع وخرج بهذا القيد الاخير حكم الفقيه المستند الى الشرع كاثبات  
الوجوب للصلاة المستند الى خطاب الله تعالى فخرج بقوله حكم العقل الحكم  
الشرعي والعادي والعقل سر روحاني تدرك به النفس العلوم الضرورية والنظرية

( قوله والعقل سر روحاني الخ ) ذكر السعدي التلويح ان العقل يطلق على  
القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف  
وهو المشار اليه بقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا  
بالقياس اليه كحال ابصارنا بالقياس الى الشمس فكما ان ما فاضه نور الشمس  
يدرك المبصرات كذلك ما فاضه نوره يدرك العقولات فالظاهر انه يجعل  
التعريف المذكور تعريفاً للعقل بهذا المعنى لانه قال تدرك به النفس الخ  
والنفس فيها اقوال كثيرة حققها في المقاصد وغيرها وقد اختار الغزالي والرازي  
والراغب وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء واعاظم الصوفية انها جوهر  
مجرد قائم بنفسه غير متميز ولا قابل للاشارة الحسية والتحقيق ان العقل والنفس  
والروح والقلب متحدة بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه حجة الاسلام في  
الاحياء ومن غفل عن هذا قال ما قال نعم القائل بانحداد العقل مع ما ذكر  
لا ينكر اطلاقه على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتاً واعتباراً كما هو  
مقتضى العرف واللغة وان العقل بمعنى القوة هو من صفات المكلف وسبب  
لحصول علمه لانه يمكنه وجود انفس مع عدم القوة المذكورة التي بها الادراك  
كما في الجنون وهذا مما لا ينكره احد فتدبر تعرف ما هنا « فائدة » قال المناوي



وحمله القلب ونوره في الدماغ وابتدأه من حين نفخ الروح في الجنين واول كماله البلوغ ولذا كان التكليف بالبلوغ هذا هو الصحيح الذي عليه مالك والشافعي رضي الله عنهما وهو مراد من قال هو لطيفة ربانية تدرك به النفس الخ وقيل هو قوة للنفس معدة لا اكتساب الاراء اي الاعتقادات وقيل هو من قبيل العلوم قال القاضي هو بعض العلوم الضرورية وهو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومجاري العادات كالعلم بوجوب افتقار الاثر الى المؤثر والعلم باستحالة اجتماع الضدين وارتفاع التقيضين وهذا تفسير لقول من قال هو العلم ببعض الضروريات وعلى هذين القولين فهو من قبيل العرض وقوله (لا محالة) اي لا تحول ولا انفكاك عن كونها ثلاثة يعني انها ثلاثة لا اقل ولا اكثر هذا على الاعراب الاول واما على الثاني فالغنى انها هي هذه بمنها لا غيرها « هي الوجوب » اي وما عطف عليه وهو عدم قبول الانتفاء « ثم الاستحالة » بالدرج للوزن وهي عدم قبول الثبوت (ثم الجواز) وهو « ثالث

شارح الجامع الصغير في الحديث في شرحه لقصيدة ابن سينا في النفس تنبيه اعلم ان تنزيه الارواح عن الجبهات لا يلحق بالله شيئاً من الصفات بل يفيد عظمة الباري تقدس فان المخلوق كل ما كان اعظم كان خالقه اجل واكرم فاذا قلنا ان الروح مع استغنائه عن الخبز والمكان محتاج الى الله تعالى بما لها من وصمة الامكان كان شرف الرب اكبر مما اذا قلنا انما يحتاج الى الرب ما يحتاج الى المكان ومن هذا انكشف لك ان قول بعض الجارين على الظواهر كيف تصف نفسك بانسان بما هو صفة الاله على الخصوص فكانك اصبفت الالهية لنفسك وبذلك كفرت او كذبت من قبيل الهذيان

الاقسام» وهي قبول الثبوت والانتفاء وستضح معانيها زيادة اوضح في تعريف الواجب والمستحيل والجائز وكلمة ثم هنا وفي سائر ما يأتي لجرد الترتيب في الذكر والتدرج في مدارج الارتقاء بذكر ما هو الاول فالاول دون اعتبار تراخ بين المتعاطفين ولا بعدية في الزمان . فان قلت تقسيم الحكم العقلي الى الوجوب والاستحالة والجواز لا يصح ان يكون من تقسيم الكل الى اجزائه اذ لا ينحل الحكم العقلي اليها ولا من تقسيم الكلي الى جزئياته لانه لا يصح حمله على كل منها اذ لا شيء منها يحكم عقلي لما مر من تفسير الحكم باثبات امر لا مر او نفيه عنه والحاصل انا لا نسلم انها اقسام للحكم لان الحكم اما ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيكون كيفية وصفة للنفس كما هو التحقيق واما ايقاع او انتزاع فيكون فعلاً من افعال النفس واما ما كان فهو بسيط فلا يكون مركباً حتى يكون من الاول وليست هذه جزئياته حتى يكون من الثاني . قلت ان في عبارتهم هذه مسامحة والمراد ان كل ما حكم به العقل من اثبات او نفي لا يخرج عن اتصافه بواحد من هذه الثلاثة فلما كان لا يخرج عن اتصافه بها جعلوها اقساماً له تجوزاً (فافهم) اي اعرف هذه الاقسام الثلاثة حق معرفتها لان على معرفتها مدار الايمان بالله تعالى وبرسوله عليهم الصلاة والسلام (منحت) اي اعطيت اي اعطاك الله تعالى (لذة) اية حلاوة (الافهام) بفتح الهمزة جمع فهم وهو الادراك اي العلم والمعرفة فان من اعطى لذة العلوم والمعارف فقد اعطى خيري الدنيا والآخرة (وواجب شرعاً) اي وجوب شرع فحذف المضاف واقم المضاف اليه مقامه فانصب انتصابه فهو منصوب على انه مفعول مطلق اية وجوباً مستفاداً من الشرع اي الشارع يعني انه يجب وجوباً شرعياً خلافاً للمعتزلة (قوله خلافاً للمعتزلة) هو مبني على قولهم بالحسن والقيح العقليين والمعرفة



القائلين ان معرفة الله تعالى واجبة بالعقل (على المكلف) من الثقلين الانس

واجبة باجماع الامة انما الخلاف في طريق وجوبها فستدنا الشرع وعندهم العقل والمراد بالمعرفة هنا التصديق بوجوده تعالى واتصافه بصفاته الكمالية الثبوتية والسلبية والمراد بالواجب هنا ما يعاقب تاركه العقاب المذكور في لسان الشرع ويثاب بمحصله الثواب المذكور في لسانه وهذه قضية مجمع عليها بين المسلمين من اشاعة ومعتزلة وغيرهم والنزاع في انه هل يثبت من طريق العقل الوجوب بهذا المعنى فذهب الاشاعرة الى انه لم يثبت من طريق العقل فان علم مثل هذا الثواب وهذا العقاب مما لا يهتدي اليه العقل بمقدماته بل لا بد فيه من مخبر صادق وهو النبي فان علم الامور الحسية كالجنة والنار وما فيها من النعيم والعذاب لا يمكن ان يكتسب من طريق النظر والاستدلال بالمقدمات العقلية بل لا بد في اكتسابه من الحس او الاخبار الذي يفيد العلم بها كما هو ظاهر واذا لم يعلم المترتب الذي هو الثواب والعقاب بطريق العقل يعلم ترتب ما ذكر على شيء من طريقه وحيث لم يعلم ما ذكر بطريق الحس ايضاً فلا سبيل لعله الا الاخبار من الصادق نعم اذا فرس الواجب بالكمال الذي يمدح محصله ويذم تاركه كانت المعرفة واجبة عقلاً لان معرفة الحقائق على الوجه الحق في الواقع على قدر الطاقة البشرية واجبة عقلاً اي كمال يمدح محصله ويذم تاركه وان الواقف على الحقائق المتبحر بنور المعرفة منع بعمله فان الجاهل معذب بجهله وذلك مما يمكن للعقل ان يدركه بمقدماته بل قد وقع ذلك لكثير كما وقع لحكماء اليونان وغيرهم وكذلك سائر الاخلاق يمكن للعقل الاستقلال بادراك انها كمال يمدح صاحبه او نقص يذم صاحبه وذلك بالنظر فيما يترتب عليها من المصالح والمفاسد البدنية والنفسية الروحية بل وجوب

والجزم والتكليف الزام ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فلا تكليف بالندوب والمكروه على الاول الصحيح بخلاف الثاني ولا تكليف بالمباح اتفاقاً والمكلف البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة (معرفة الله العلي) بالمنزلة والمعرفة والعلم بمعنى واحد على الصحيح وهو الادراك الجازم المطابق للواقع اوجب فشمّل الضروري والنظري وخرج بقيد الجازم الظن وبالمطابق الاعتقاد الفاسد كاعتقاد الفيلسفي قدم العالم وبقوله لموجب بكسر الجيم اي مقتض من دليل او حس او وجدان الاعتقاد الصحيح كاعتقاد سنية صلاة العيدين والذي يكفي في المعرفة الدليل الجملي اتفاقاً وهو المعجوز عن تفصيله وحل الشبه عنه كان يعرف وجوده تعالى بكونه خالقاً للعالم واما التفصيلي وهو المقدور فيه على ما ذكر فلا يجب عيناً بل وجوباً كفايياً لصون الدين بدفع الخصوم واما التقليد وهو الاخذ بقول الغير من غير حجة اي الاعتقاد الجازم المتمسك فيه بمجرد قول الغير فقد اختلف فيه فقيل انه يكفي في عقائد الايمان وهو الصحيح فايان المقلد صحيح

معرفة ما فيه الصلاح والفساد ليحصل الاول ويحتجب الثاني مما جبل عليه نوع الانسان وفطر عليه وسيأتي دليل المعتزلة ورده فيما بعد (قوله فقيل انه يكفي الخ) هو قول الائمة الاربعة الا انه يكون عاصياً بترك النظر كذا قاله علي القاري وهو مذهب اهل القروع واذا رجعت الى كون الواجب لدي علماء اصول الدين هو الايمان الذي هو المعرفة العملية والايقان بالدليل علمت عدم كفاية التقليد عندهم وان ذكر المتأخرون الخلاف في كتبهم لان الايمان حقيقة واحدة وهو الايقان والاذعان عن الدليل ومتى لم يتحقق جزاء الماهية المتم لها لم تتحقق نعم الصحيح كفاية الدليل الاجمالي وهو مركز في عقول عوام المسلمين وان عجز



وعليه فهل يجب النظر فيكون مع صحة ايمانه عاصياً بترك النظر الموصل للمعرفة

البعض عن التعبير والتفصيل فان ذلك لا يضر لان المدار على ما في العقل فافهم ولا تقلد ( قوله وعليه فهل يجب الخ ) قال في المواقف النظر واجب بالاجماع منا ومن المعتزلة واختلف في طريق ثبوته فهو عند اصحابنا السمع وعند المعتزلة العقل انتهى استدلال اصحابنا بقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله وقل انظروا ماذا في السموات والارض وبقوله عليه الصلاة والسلام حين نزل ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار آيات لاولي الالباب ويل لمن لا كهاين لحية ولم يتفكر فيها والامر هاهنا للوجوب لانه عليه الصلاة والسلام توعد على ترك التفكير في دلائل المعرفة ولا وعيد على ترك غير الواجب قال في المواقف ان هذا المسلك لا يخرج عن كونه ظنياً لاحتمال كون الامر لغير الوجوب والعمد عند الاصحاب هو ان المعرفة واجبة باجماع المسلمين والنظر مقدمة وجودها لا وجودها والمقدمة المقدورة للواجب المطلق شرعاً واجبة شرعاً واورد عليه في المواقف ايرادات دفعها وعدل الدواني عنه ووسط العبادة وقال عبد الحكيم لم تظهر لي فائدة في توسيط العبادة لان المعرفة ايضاً واجبة باجماع المسلمين اه ووجهه الجلبوي بما رده ولولا الطول لاوردناه لا يقال هذا الدليل عقلي لانا نقول هو نقلي مستند للاجماع القطعي واستدل المعتزلة بان شكر المنعم واجب على المنعم عليه عقلاً والمعرفة مقدمته والنظر مقدمة هذه المعرفة والمقدمة المقدورة للواجب المطلق عقلاً واجبة عقلاً فيكون النظر واجباً عقلاً وهو باطل من وجوه الاول ان مقدمته الاولى ليست برهانية بل هي خطائية مشهورة كما هو ظاهر الثاني انهم ان ارادوا ان العقل حاكم بان شكر المنعم واجب بمعنى انه يترتب

وهو الصحيح كما يفهم من قولنا معرفة الله

الثواب والعقاب المذكوران فيما سبق اي بمعنى ما جاء في لسان الشرع فلا نسلم هذا فان العقل ليس له سبيل ان يعلم هذه الامور كما تقدم حتى يعلم ترتيبها على شيء او عدم ترتيبها عليه كما علمت مما مر وان ارادوا ان العقل حاكم بان الشكر واجب بمعنى انه حسن ولازم بمدح عليه ويذم على تركه فلا نزاع في ان مثل هذا يمكن ان يعلم بطريق العقل فاذا كان النظر واجباً بهذا المعنى فلا خير فيه لكن الكلام ليس في وجوبه بهذا المعنى بل بمعنى ما يترتب الثواب على تحصيله والعقاب على تركه على ما سبق ايضاحه الثالث ان العقل يحكم بان فقيراً اذا وجد شيئاً من الذهب مثلاً في طريق ولا يعلم من اين هذا ولا من اتى به فلا يجب على هذا الفقير ان يفتش على من اتى به حتى يشكره ليسدي اليه نفعاً ولو ان هذا الفقير قابل هذا المحسن بالاساءة لا يحكم العقل بانه يذم لعدم علمه بانه محسن ولو ان المحسن سلب احسانه عنه كان سفيهاً في حكم العقل اذ لم يخبره بانه المحسن بل هذا الصنع دليل على ان المحسن غير طالب للمقابلة بالشكر ولو كان طالباً لذلك ولم يظهر نفسه فقد سفه نفسه فكيف يجب الشكر او العبادة او المعرفة على من لا يعرف الاهاً ولا خالقاً ولم يدرك ان للعالم صانعاً من اصله ولم يشهد الاحسان والاساءة الا من بين نوعه وكان محصولاً ازاقه من صنعه وكسب يده نعم يجب تحصيل علم ما ذكر من جهة ان تحصيل العلم كمال ومن اعظم الكمالات علم مبدأ العالم وما اشبه ذلك بل لو علم صانعه وخالقه وانه المحسن المنعم لم يحكم العقل بوجوب شكره عليه الا بايجاب منه وايدان بانه يطلب منه ذلك كيف لا وهو لا يعلم ما اذا يليق بذلك المنعم من انواع التعظيم والشكر فربما كان ما يظنه



اولا بل هو شرط كمال وقيل لا يكفي فالقول كافر وقيل يكفي لان قلد القرآن  
والسنة القطعية وفيه نظر وذهب بعضهم الى تحريم النظر لانه مظنة الوقوع في  
الشبه والضلال وليس بشيء واعلم ان المعرفة

شكرا كثر فلا بد في ذلك من معلم صادق يخبره بما يرضاه ذلك المنعم من انواع الشكر  
على حسب ما علمه ذلك المنعم وذلك المعلم هو الشارع فلا طريق الى وجوب ما ذكر  
الا طريق الشرع الشريف فتدبر (قوله اولاً بل شرط الخ) لعل هذا مذهب بعض  
الائمة كالغزالي والرازي في بعض تصانيفه حيث ذهبوا الى ان وجود الواجب بديهي  
لا يحتاج الى نظر وان كانت دعوى البداهة ممنوعة منعاً ينافي بالنسبة لكل العامة  
وقال بحر العلوم في شرح السلم ان التائب بترك النظر لم ينص عليه الائمة انما حكم  
المتأخرون به من جهة ترك النظر الذي كان واجباً وهو ليس بشيء فان النظر  
ما كان واجباً الا لتحصيل الايمان واذا حصل الايمان ارتفع سبب وجوبه فلا اثم  
في الترك كما اذا اسلم الكفار قاطبة فانه يسقط الجهاد الذي كان واجباً من غير اثم  
اه وهو كلام ساقط فان المعرفة التي هي الايمان العلمي واجبة باجماع المسلمين  
والنظر كذلك واجب باجماعهم لتحصيل ذلك الايمان وما دام الواجب تحصيله على  
المكلف هو الايمان العلمي فالنظر الموصل اليه واجب وقد مر نقل الاجماع على  
وجوب النظر وذلك واجب عينا على كل مكلف واما تفصيل الدلائل بحيث  
يمكن بذلك من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين فهو واجب  
على الكفاية وقد ذكر الفقهاء انه لا بد ان يكون في كل حد مسافة قصر شخص  
متصف بهذه الصفة ويسمى المنتصب للذب والمنع ويحرم على الامام اخلا  
مسافة القصر عن مثل هذا الشخص كما يحرم عليه اخلا مسافة العلوي عن العالم

في اول واجب على المكلف اذ جميع الواجبات متوقفة عليها وقوله

بظواهر الشريعة والاحكام التي يحتاج اليها العامة والله المشتكي من زمان الطمس  
فيه معالم العلم والفضل وعمر فيه مرابط الجمل وتصدر فيه لرياسة اهل العلم  
والتمييز بينهم من عري عن العلم والتمييز متوسلاً في ذلك بالحوم حول الظلمة  
والانحراف في سلك اعوانهم والسعاية الباطلة سعياً لتحصيل مرامهم خذلهم الله  
ودمرهم تدميراً واصلهم قريبا الى جهنم وساءت مصيراً كذا قال الدواني قلت  
وزاد في زماننا هذا على ما قاله طاقات واضعاف مضاعفة حتى وصل من امرهم  
انهم يكفرون من اتصف بتفصيل الادلة ليقوم عنهم بفرض الكفاية نعوذ بالله  
من قوم لا يعقلون (قوله وليس بشيء) اي لانه خلاف الاجماع (قوله في اول  
واجب) هو قول الاشعري وقالت المعتزلة والاستاذ هو النظر فيها اذ هي موقوفة  
عليه وقيل هو الجزء الاول من النظر لتوقف النظر الذي هو كله عليه وقال  
امام الحرمين والقاضي ابوبكر وابن فورك هو القصد قال في المواقف والنزاع  
لفظي وبينه بما ردوه والظاهر ان يقال ان اريد الواجب بالقصد الاول فهو  
المعرفة عند من يجعلها مقدورة والنظر عند من لم يجعلها مقدورة وان اريد  
الواجب مطلقاً فالقصد عند من يجعله مقدوراً والنظر عند من لم يجعله مقدوراً  
والمراد بالواجب اولاً المقصود وجوبه اولاً لا المتصور ذاته اولاً كذا يؤخذ من  
مجموع كلام المواقف والامام الرازي قلت على كل حال قول الاشعري هو  
الحقيق بالقبول فانه لا شبهة في انه يجب على المكلف قبل السعي في شيء من  
الاعمال الظاهرة والباطنة ان يسبر الحقائق حتى يقف على وجود الحق تعالى  
ولا شك ان ذلك هو الاصل المطلوب والكمال المرغوب وايجاب الواجبات



« فاعرف » اي اعرف انها واجبة بالشرع لا بالعقل خلافاً للمعتزلة . ولما كانت

وتحريم المنهيات خصوصاً في القسم العيني وهو ما يتعلق بذات الشخص انما كان لاجل تكميل المعرفة بصفاء مرآة النفس فهي المقصد وجميع الواجبات فعلاً وتركاً توابع لها فمن اجل ذلك قيل يتفرع على المعرفة وجوب الواجبات وحرمة المنهيات وقد اشار الشارع صلى الله عليه وسلم الى ان المقصد من العبادات والاخلاق هو التخلق باخلاق الله تعالى وذلك لا يمكن الا بعد معرفة الله تعالى فهي متقدمة على جميع العبادات وما يتبعها فهي اول واجب وقد اتفق على ذلك المليون وجهاء الحكماء ومع اتفاق الجميع على ان المقصود اولاً انما هو المعرفة يكون القول بان مقدماتها اول واجب قولاً لا معنى له لان الشارع اذا اوجب علينا الصلاة مثلاً لم يكن غرضه من ذلك الا ايجاب تحصيلها ولكن لم يقل يا ايها الناس قوموا وامشوا ثم اخطوا الخطوة الاولى ثم الثانية وهكذا ثم اتصلوا الى المآثم اغترفوا بايدكم منه ثم وضعوه على وجوهكم واغسلوا الى آخر الاعضاء المفروض غسلها في الوضوء ثم قوموا واخلطوا الى آخر الوسائل المؤدية الى الصلاة ولم يقل يا ايها الناس اقصدا هذه الوسائل فان هذا مما لا يحكم به عقل ولا وهم بل متى قيل بوجوب امر من الامور فقد قيل بوجوب وسائله التي لا بد منها عند العقلاء فان المقصود من وجوبه وجوب تحصيله فان قلنا ان شيئاً هو اول واجب فمعنى ذلك انه اول ما يجب تحصيله قبل كل ما يحصل فيجب مع جميع وسائله فالنزاع في ذلك ليس من دأب اهل التحصيل كما ان المراد من الواجبات التي اولها المعرفة الواجبات التي يترتب عليها السعادة العظمى والمقصد الاعلى وهي الواجبات الدينية التي لا يقصد منها الا تهذيب الاخلاق والاعتماد لتحصيل الاستعداد

معرفة الله تعالى عبارة عن معرفة ما يجب في حقه تعالى وما يستحيل وما يجوز

لتحصل الافاضة من الله تعالى وليس المراد الواجبات مطلقاً ولو ما يقصد منه حفظ النفس والمال في الحياة الدنيا فقط كالاقرار الذي قد يقصد به حفظ المال والدم وسائر اللوازم التي يضطر لها الشخص كالاكل والشرب ونحو ذلك كما ان المراد بالمكلف ما يشمل المسلم والكافر لان وجوب المعرفة حكم اصولي يكلف به الكافر بالاجماع بقي ان يقال ان المعرفة واليقين والاعتقاد كيف من الكيفيات فلا يتعلق به الايجاب وايضاً ترتب المعرفة على النظر بطريق الايجاب على بعض المذاهب فلا تكون اختيارية فكيف ساع القول بوجوبها قلت قد تقدم لك انه لا معنى لايجاب امر من الامور الا ايجاب تحصيله واحداً والتحصيل والاحداث فعل هو السعي في الاسباب فمعنى قولنا المعرفة واجبة ان تحصيل اليقين بالله واجب والتحصيل والسعي في الاسباب من الافعال التي يصح التكليف بها فان قلت ان للعبد ارادة كلية عرفها اصحابنا بانها صفة ترجع وتخصص وقوعه في وقت دون وقت ويقررون من احكامها انها ترجع احد المتساويين بل المرجوح بمعنى ان المساوي او المرجوح في اول الامر والتصور قد يصير راجحاً في آخر الامر عند تمام الميل اليه بدوام صورة الملائم وغايته وتاكيد التصديق بملايمته وتمام الميل هو الارادة الجزئية والجزء المرجح وقد قال الدواني ان تصور الملائم والتصديق بانه ملائم كلاهما امر ضروري ويختلج في الصدر ان لا يتخلف فعل عن تصوره فان التصور يوجب الشوق والشوق يوجب الارادة الجزئية التي هي تمام الميل وهي توجب الفعل قلت هذا وهم فاسد فان الاختيار ليس الا عبارة عن تعارض التصورات كل يبعث الميل الى طرف فيقع التردد



لا معرفة حقيقة الذات العلية لعدم امكان ذلك ولعدم تكليفنا بذلك فسر

فهذا هو الاختيار والكل ناشئ عن العلم الذاتي للنفس والتكليف الزام بايقاع طرف بعث اليه تصور من التصورات المتعارضة المفضية للتردد فاذا تصور ما يترتب على المكلف به فعلا وتركاً من الجزاء تأكد تصوره حتى يعظم التصور فيترجح الحسن فيقع ويندفع الراي صادر عن القبيح فلا يقع فافهم سر ما اشرنا اليه ولا تلتفت لمن خلط في هذا المقام وهناك اقوال في اول واجب غير ما تقدم لم نورد لها لعدم الاعتداد بها (قوله لعدم امكان ذلك) اي لامتناعه كما ذهب اليه الغزالي وامام الحرمين والحكماء والصوفية قالوا حقيقة تعالى الوجود المطلق عن كل قيد واعتبار حتى قيد الاطلاق وما يحصل في ذهنا مقيد بقيد واعتبار فلا يكون ذاته معقولا وقال الفارابي في التعليقات الاول بسيط في غاية البساطة والتجرد منزلة الذات عن ان تلحقها هيئة او حاشية او صفة جسمانية او عقلية بل هو صريح ثبات على وحدة وتجرد وكذا الوحدة التي يوصف بها ليست شيئاً تلحق ذاته بل معنى سلبى الوجود وكذا اللوازم التي يوصف بها فيقال هي من لوازمه وهي خارجة عن تلك الذات وكل ما سواه لا يمكن ان يتوهم ان يكون بذلك التجرد اه وبذلك يظهر انه لا يمكن ادراك كنهه وان ما حصل في ذهنا لا يكون في غاية التجرد والنزاهة واما عدم وقوع المعرفة بالكنه فغير خاص بذاته تعالى قال الفارابي في التعليقات الوقوف على حقائق الاشياء ليس في قدرة البشر ونحن لا نعرف منها الا الخواص واللوازم والاعراض ونحن لا نعرف الفصول المقومة لكل واحد منها الدالة على حقيقته وقال في موضع آخر منها لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء ولا سيما البسائط منها بل

المعرفة بما هو المراد فقال اي يعرف هو وان كان مرفوعاً لتجرده من ناصب وجازم الا ان المعنى على تقدير ان المصدرية نحو تسمع بالمعيدي خير من ان تراه اي معرفة الله تعالى هي معرفتك «الواجب» اي الثابت الذي لا يقبل الانتفاء في حقه تعالى «والمحالا» كذلك اي المستحيل والالف للاطلاق «مع» معرفة (جائز في حقه) اي في الامر الحق الذي ينسب اليه (تعالى) فافهم وقد حذفه من الاولين لدلالة الثالث عليه كما اشرنا له (و) واجب شرعاً على المكلف «مثل ذا» اي معرفة مثل هذا المذكور من الواجب والمستحيل والجائز اي في مطلق ما ذكر بقطع النظر عن الحقائق والادلة (في حق رسل الله) بسكون

انما يدرك لازماً او خاصة من خواصه ولما كان الاول سبحانه وتعالى ابسط الاشياء كان غاية ما يمكن ان يدرك من حقيقته اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو اخص لوازمه اه والا حادith الدالة على عدم وقوع معرفة الله بالكنه كثيرة مثل قوله عليه الصلاة والسلام سبحانه ما عرفناك حق معرفتك وتشكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في ذات الله فانكم لن تقدروا قدره وقال ابو بكر الصديق رضي الله تعالى عنه العجز عن درك الادراك ادراك وقد ضمنه المرتضى كرم الله وجهه فقال العجز عن درك الادراك ادراك والبحث عن كنه سر الذات اشراك في القاموس الدرك اي بالتحريك اقصى قدر الشيء يعني ان العجز عن غاية ادراكه تعالى ينشأ عن كمال الادراك فانه لا يحصل الا بعد ادراك كمال ذاته وصفاته وجعل العجز عين الادراك مبالغة او المراد ادراك العجز عن نهاية الادراك ادراك والبحث عن سر كنهه اي عن الامر الخفي الذي هو كنه الذات اشراك اي مؤد الى اعتقاد غير الواجب واجباً ايضاً او ان البحث عما ذكر اتباع للهوى واتباع الهوى اشراك



السين للوزن (عليهم) بكسر الميم (تحية الاله) تعالى ثم شرع في تعريف الواجب  
والمستحيل والجائز التي يجب معرفتها في حق من ذكر ومنه يعرف تعريف  
الوجوب والاستحالة والجواز وقد قدمته ايضاً فقال «فالواجب» اي الثابت  
(العقلي) من ذات او صفة او نسبة «ما» اي الامر الثابت الذي «لم يقبل  
الانتفاء» بالفصل للضرورة اي لا يقبل الزوال «في ذاته» اي بالنظر لذاته لا  
لشيء آخر فخرج ما تعلق علم الله بوجوده «فابتهل» بكسر اللام اي تضرع  
واطلب من الله معرفة ما ينفعك وهذا التعريف اخصر واوضح واحسن من  
قولنا ما لا يتصور في العقل عدمه وان اشتهر وهو قسمان ضروري وهو ما لا يتوقف  
على نظر واستدلال كالتميز للجرم اي اخذه قدر ذاته من الفراغ ونظري وهو  
ما يتوقف على ما ذكر كالقدم لله تعالى فكل منها لا يقبل الانتفاء لذاته  
«والمستحيل» السين والتاء زائدتان للتأكيد «كل ما» اي امر من ذات او  
صفة او نسبة منتف (لم يقبل) بكسر اللام (في ذاته) اي بالنظر لذاته (الثبوت)  
فهو (ضد الاول) اي الواجب لما علمت ان الواجب هو الثابت الذي لا يقبل  
الانتفاء والمستحيل هو المنتفي الذي لا يقبل اثبوت وخرج ما تعلق علم الله تعالى  
بعدم وجوده وهذا التعريف اخصر واوضح واصح من قولنا ما لا يتصور في العقل  
وجوده وهو قسمان ايضاً ضروري كخلو الجرم عن الحركة والسكون معاً ونظري  
كالشريك لله تعالى (وكل امر قابل) في حد ذاته اخذاً مما تقدم (للانتفاء  
والثبوت) فهو (جائز بلا خفا) وهو ايضاً قسمان ضروري كخصوص الحركة او  
السكون للجرم ونظري كاتابة العاصي وتعذيب المطيع ومنه الشبع عند الاكل  
والاحراق عند مماسة النار من كل حكم عادي فانه جائز عقلي والحاصل كما قرره  
شيخنا ان مثل الاحراق عند مماسة النار ان نظرت اليه من حيث ذاته بقطع النظر

عن التكرار فهو حكم عقلي لانه من الجائز النظري لان العقل اذا تأمل في وحدانية  
الله تعالى وانه الفاعل المختار المنفرد بالايجاد والاعدام علم ان الافعال كلها لله تعالى  
وحده ولا تأثير لما سواه خلافاً لمن غلط وجعلها من الاحكام الواجبة العقلية التي  
لا يمكن انفكاكها فاسند التأثير لنحو النار اما بالطبع او بقوة اودعت فيها وان  
نظرت اليه من حيث تكرره على الحس سمي حكماً عادياً وقد علمت ان الحركة  
والسكون للجرم يصح ان يمثل بهما لاقسام الحكم العقلي الثلاثة فالواجب ثبوت  
احدهما لا يمينه للجرم والمستحيل نفيه معاً عنه والجائز ثبوت احدهما له بالخصوص  
فان قلت التعريف للماهية وكل للافراد فكيف يصح اخذك لفظ كل في تعريف  
المستحيل والجائز قلت لفظ كل هنا زائدة ارتكبتها للضرورة او ان ما ذكر ضابط  
لا تعريف الا انه يشير للتعريف فتسميته تعريفاً مجازاً وانما عبرت بالثبوت والانتفاء  
دون الوجود والعدم لتشمل التعاريف الاحوال على القول بها ككونه تعالى عالماً  
فانها لا تنصف بالوجود ولا بالعدم وهذا من جملة الاحسنية التي اشرنا لها فتدبر  
ولما فرغ من بيان اقسام الحكم العقلي ووجوب معرفة الله تعالى على كل مكلف  
اخذ في بيان الطريق الموصل الى معرفته تعالى وهي حدوث العالم فقال (ثم) بعد  
ان عرفت انه يجب على كل مكلف شرعاً ان يعرف ما يجب في حقه تعالى وما  
يستحيل وما يجوز (اعلم) بنون التوكيد الخفيفة وضمن العلم معنى التصديق فعدها  
بالباء في قوله (بان هذا العالم) بجميع اجزائه سمي بذلك لانه علامة اي دليل

(قوله فاسند التأثير الخ) اما من اسند التأثير لله تعالى بسبب تلك القوة  
كالغزالي والسبكي فليس بغلط وسيأتي الكلام عند قول المصنف ومن يقل  
بالطبع او بالعادة الخ



على وجود صانعه وفي التعبير باسم الاشارة اشارة الى ان حقائق الاشياء ثابتة وان العلم بها متحقق وهو كذلك عند جميع الملل الا السوفسطائية فقد خالفوا في ذلك وهم فرق ثلاثة عنادية يقولون لا ثبوت للحقيقة من الحقائق وانما هي اوهام

( قوله اشارة الى ان حقائق الاشياء ثابتة ) حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو هو اي ما به الشيء ذلك الشيء فالباء للسمية والضمير ان للشيء والمراد بالشيء هنا ما يصح ان يعلم ويخبر عنه ولو مجازا او جريا على احد المذاهب في لفظ الشيء من انه يشمل غير الموجود او المراد به الموجود والمعنى الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود المتنازع عن جميع ما عداه وما ذاك الا الماهية فان قيل لا مغايرة بين الشيء وماهيته حتى يتصور بينهما سبية قلت هذا من ضيق العبارة والمقصود انه لا يحتاج الشيء في كونه ذلك الشيء الى غيرها وهذا كقولهم الجوهر ما يقوم بنفسه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما ويصح ان يكون الضمير الثاني للموصول فالمعنى الماهية هي الامر الذي بسببه الشيء هو ذلك الامر بمعنى انه لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر له الى غير ذلك الامر كما يستفاد من تقديم الجار والمجرور ( قوله وان العلم بها متحقق ) اي بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق فاللام في العلم لاستفراق انواعه لان الاستدلال على الصانع وصفاته الذي هو المقصود من العلم بها يتوقف على تصور الحقائق والتصديق بثبوتها في نفسها وثبوت احوالها لها كالامكان والحدوث « قوله وهم فرق ثلاثة الخ » الفرق بين مذهب العنادية والعندية ان العنادية ينكرون ثبوت الحقائق وتميزها في نفس الامر مطلقا بتبعية الاعتقاد وبدونها ويلزم من ذلك نفي الحقائق بالمرّة لانها اذا لم تكن متميزة في

وخيالات كالذي يرى في المنام وعندية يقولون الشخص عند اعتقاده حتى لو اعتقد ان النار حنة او بالعكس لكان كذلك والملا ادريه يقولون في كل شيء لا ادري حتى انه يشك في نفسه وفي شكه وتوضيح الرد عليهم مذكور في المطولات ثم فسره بقوله « اي ما » اي الشيء الذي هو ( سوى الله العلي العلما ) نعمت الله على القطع فهو منصوب على المدح والثناء للاطلاق من الجواهر والاعراض والجوهر ما قام بنفسه والعرض ما قام بغيره من الجواهر كالالوان « من غير شك » متعلق بقوله « حادث » اي موجود بعد عدم وهو خبر ان اي ان حدوثه غير مشكوك فيه لمن تأمل او ان المراد انه يجب له الحدوث كما يجب

نفسها ارتفعت بالمرّة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظان ماء ليس له ثبوت في نفسه ولا بتبعيته اعتقاد والعندية ينكرون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني لو قطع النظر عنه ارتفعت الحقائق في نفس الامر بالمرّة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وقرارها في نفس الامر بحسب الاعتقاد وبتوسطه وهذا كما ذهب اليه المصوبة من تصويب مذهب كل مجتهد والحق انه لا طريق الى المناظرة مع هؤلاء الفرق الثلاثة خصوصا للادريه لان جميعهم لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار ليعترفوا او يحترقوا ( قوله لمن تأمل ) مراده التعريض بالحكام القائلين بقدوم بعض العالم بالزمان بناء على قولهم ان الله علة العالم وحاصل تفصيل مذهبهم المشهور في ذلك ان الواجب لكونه واحدا من كل وجه لا يصدر عنه الا واحد فاول صادر هو العقل الاول ولذا العقل ثلاث اعتبارات الوجوب بالغير واعتبار الوجود واعتبار الامكان بالذات فصدر عنه بالاعتبار الاول عقل



ثان وبالاعتبار الثاني نفس وبالثالث فلك اول وهكذا الى العقل العاشر اذ لم يكن علة لعقل آخر ولا لفلك آخر بل هو علة لما في جوف فلك القمر من مواد العناصر وصورها وصور العناصر وسائر الحوادث عند تمام الاستعداد واورد عليهم الامام الرازي ان هذه الاوصاف اعتبارية في التحقيق فان كفت في التباير فللمبدأ الاول ايضاً صفات اعتبارية سلبية وثبوتية عندهم بدليل انهم اثبتوا له تعالى اختياراً بالمعنى الاعم المفسر عندهم بان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فله تعالى ارادات مسماة عندهم بالعناية الازلية فيحوز ان يكون علة للمعلولات المتكثرة باعتبار تلك الارادات وسائر الاعتبارات من غير خال في قاعدة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد والفرق بين اعتبارات المبدأ الاول واعتبارات العقل الاول مثلاً تحكم باطل على انه لا يصح ان تكون العلة ادنى حالاً في الوجود من المعلول فلا يكون الامر الاعتباري علة للموجود الخارجي واجاب بعض المحققين بان المختار من مذهبهم استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارية العقلية التي هي تلك الاوصاف الثلاثة فان استنادها الى تلك الاعتبارات ليس بتحقيق مذهبهم وان اشتهر في كتبهم وذلك التحقيق بان يصدر عن (ا) اي عن المبدأ الاول (ب) اي العقل الاول وعن (ب) اي العقل الاول (ج) اي العقل الثاني وعن مجموع (ا ب ج) اي عن مجموع هذه الموجودات الثلاثة بمعنى ما يطلق عليه مجموعها حقيقة او مجازاً بان يراد اثبات منها (د) اي الفلك الاعظم المتكثر في ذاته بان يصدر عن مجموع (ا ب) انفسه المجردة وعن مجموع (ب ج) هيولاه وعن مجموع (ا ج) صورته الجسمية وعن مجموع (ا ب ج) حقيقة صورته النوعية حتى تحصل معلولات متكثرة هي العقل الثاني ونفس الفلك واجزائه الثلاثة في مرتبة واحدة من الوسائط اي بواسطة واحدة هي العقل الاول

الصادر عن المبدأ الاول هذا توضيح ما قاله البعض المذكور وهو مبني على ان المجموع موجود آخر سوى الاحاد وان بعض المجموعات جزء من بعض فانه اثبت وراء الاحاد الثلاثة اربع موجودات متباينة الآثار ثلاثة منها ثنائيات وواحد منها ثلاثي وجعل كلا منها علة لموجود آخر مباين لسائر المعلولات وجعل التنايات داخلة في جملة الثلاثية كذا يؤخذ من الدواني وحواشيه ومراده ببعض المحققين المحقق الطوسي في شرح الاشارات لكن اذا راجعت عبارة المحقق في شرحه المذكور يتضح لك ان ما قاله المحقق ليس مبنيّاً على ما فهمه الدواني وبعض حواشيه فانهم ان ارادوا ان يكون للمجموع تحقق زائد عن تحقق اجزائه فلا نسلم بناء قول المحقق عليه اذ قول المحقق يتوقف على ان لكل من (ا و ب) دخلاً في تحقق (د) اي كل منهما جزء علة وهذا لا يتوقف الاعلى وجود «ا» ووجود «ب» فقط لا على ان يكون لهما تحقق ثالث وان ارادوا بتحقيق المجموع تحقق نفس الاجزاء فهذا مما لا نزاع فيه لاحد وبنائه عليه ظاهر اذ ما لم يكن «ا و ب» لم يصدر عنهما ثالث نعم ما يظهر من عبارة المحقق المذكور وغيره من الحكماء من قسمة المعلولات الى صادر عن الاول بلا واسطة وهو المعلول الاول وصادر عن الواسطة وهو ما بعد المعلول الاول هو ما اشتهر عن الفلاسفة وهو خلاف التحقيق من مذهبهم نشأ من مثل تلك العبارات المتقدمة والتحقيق من مذهبهم كما حققه المحقق المذكور والامام الرازي والجلال الدواني وغيرهم من المحققين ان لا مؤثر في الحقيقة ونفس الامر الا الله تعالى وان كان قد يظهر في بادئ النظر صدور الاشياء عن غيره وان هذه الوسائط والاسباب انما هي من قبيل الشرائط والآلات وفعل الایجاد والتأثير انما هو لله تعالى وحده بل ليست عند التدقيق من الشرائط ولا من الآلات بل هي من مميزات وجود الممكن كان



الممكن مجموعها عند التحقيق وكأنها داخلة في ذات الممكن ووجودها جزء من وجوده وقد صرح الشيخ الرئيس في الشفاء بما يفيد هذا التحقيق أي بنسبة جميع الأفعال إلى الله وحده مباشرة وشنع الطوسي على من نقل عنهم خلافه لكنهم لا ينكرون توقف إيجاد بعض الممكنات على البعض الآخر لنقص في ماهية المتوقف فيحتاج إلى متم لوجوده فلا بد من أن يوجد الواجب هذا المتم حتى يوجد هذا الممكن وذلك كالعرض المتوقف وجوده على وجود محله والكل الموقوف على وجود الجزء وما ينحو نحو هذا ولا شك أن إنكار التوقف في مثل هذا سفسطة ظاهرة لا تليق بالعقلاء وظاهر مذهب الشيخ الأشعري من نفي التوقف رأساً ينافي ما أثبتته الحكماء من التوقف على وجه ما ذكرنا أن كان حقيقة مذهب الذي يجب حمل ظاهره عليه كما حققه الإمام الرازي في غير موضع أن جنس التوقف لا ينكره بل توقف بعض الوجودات على بعض واجب ضرورة لنقص في ماهية الممكن لا لجزء واحتياج من الفاعل على أن المحقق النصف لا يبالي أن يقول بتوقف بعض أفعال الواجب على بعض فإن هذا بمنزلة توقف إرادته على عمله مثلاً وتوقف جميع صفاته على الحياة والكل له سبحانه وتعالى فبما أن التوقف في هذا غير مضر فكذا توقف فعله على فعله الآخر لا يضر فإنه لم يتوقف في الحقيقة ونفس الأمر على ما سوى ذاته فليس في مثل هذا التوقف رائحة النقص أصلاً وعلى هذا يتحد تحقيق مذهب الأشعري مع تحقيق مذهب الحكماء وخيلنا فليست مسألة الإيجاب والاختيار وقدم العالم وحدوثه من لوازم هذه المسألة وعلى كل حال فقد اتفق كل من الأشعري والحكماء عند أولي التحقيق على أن الواجب تعالى فيأبى دائماً لا يجيب جوده عن المستحق لا وجوباً عليه بل فضلاً منه وإحساناً بخض الجود والكرم وفاعل لكل شيء لا يشاركه غيره في إيجاد

لحدوثه القدم فلا يرد أن حدوثه لا يقول به الفلسفي وحقيقة الشك التردد في الطرفين على السواء ومراده به هنا مطلق التردد الشامل للظن وهو الطرف الراجح والوهم وهو المرجوح (مفتقر) إلى موجد يوجده من العدم وهو خبر ثان لازم للأول إذ الحادث لا يكون إلا مفتقراً ابتداءً ودواماً وفي الحقيقة هو يشير إلى نتيجة القياس الذي صرح بصغراه وطوى كبراه ونظمه هكذا العالم حادث وكل حادث فهو مفتقر إلى محدث ينتج العالم مفتقر إلى محدث أما دليل كون العالم حادثاً «فلأنه قام به» أي بالعالم يعني باعتبار بعضه وهو الأعراض «التغير» من عدم إلى وجود ومن وجود إلى عدم وذلك أما بالملاحظة كالحركة

شيء من الأشياء لكمال قدرته وعموم قهره وإن كان قد يتوقف وجود بعض الممكنات على وجود بعض آخر لما أنه من مميزات وجوده فتوقفه عليه لاحتياجه في ذاته إليه لا لاعتماد من الواجب عليه فلا قصور من طرف الواجب بل القصور من طرف الممكن فلا خلاف بين القولين إلا ما كان من تعبير لفظي لا يعتد به في ما يتعلق بالاعتقاد وإنما اطلنا عليك في هذا المقام لكونه من مهمات المباحث ولتقف على بطلان شبه السالكين طرق العناد الذين يأبون سواء ولا يتصفون ويدعون أنهم أهل سنة وهم للبدعة ناصرون وماذا يضرننا لو وافقنا على ما نعتقد جميع أهل العلم فافهم ولا تقلد (قوله فلا يرد أن حدوثه لا يقول به الفلسفي) أعلم أن المتكلمين على أن كل ما في العالم حادث بالزمان فلا شيء منه بقديم وعلى ذلك أيضاً بعض الفلاسفة الأقدمين والإسلاميين وأكثر الفلاسفة على أن بعض العالم قديم أي أزلي واستدل القائل بذلك بأن من المسلم عند العقلاء أن الممكن يستحيل أن يكون له من نفسه وجود لأن العدم له في ذاته فلا يكون له الوجود بدون أمر غير ذاته يفيد الوجود والالزم ترجيح أحد المتساويين



بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض والحرارة بعد البرودة الى غير ذلك والعكس واما بالدليل وذلك لان ما شوهد سكونه مثلاً على الدوام كالجبال او حركته على الدوام كالنواكب جاز ان يثبت له العكس اذ لا فرق بين حرم وجرم واذا جاز عدمها استحالة قدمها لان ما ثبت عدمه استحالة قدمه

على الآخر بل المرجوح على الراجح بدون مرجح وهو محال بالضرورة فلا بد للممكن من امر غير ذاته يرجح وجوده على عدمه وهو ما يسمى بالعلة التامة ثم ان من المحال ايضاً ان يتخلف الممكن عن تمام علته لانه ان لم يجب عند تمام علته فلم يوجد عندها ثم وجد في زمان آخر فان وجد بدون حدوث امر اخر سوى ما فرض تمام العلة فاما وجوده من ذاته وقدم بطلانه او من العلة التامة المتقدمة عليه في الزمان وهي كائنة في كل جزء من اجزاء الزمان فليس وجوده بهذه العلة في جزء من الزمان اولى من وجوده في جزء آخر منه فاذا لم يوجد عند وجودها لم يوجد اصلاً اما المرجح لوجوده عند وجودها فهو كونها في ذلك الزمان فان صح تاخر وجوده عن وجودها فقد صح اني غير النهاية فلا يكون له وجود اصلاً لان المفروض انه لم يتجدد شيء سوى ذات العلة وقد فرض ان ذاتها لم تكن مرجحة بمجرد وجودها والا لوجب وجوده معها لاستحالة ترجيح العدم المرجوح على الوجود الذي صار راجحاً بذات العلة حينئذ وان حدث بحدوث شيء آخر سوى ما فرض تمام العلة فقد كان التمام غير تمام لبقاء جزء من العلة وهو ما حدث عند حدوثه اذ لو لم يكن جزءاً لما كان له مدخل في حدوثه هذا خلف وبالجمله فوجب ان يكون المعلول عند تمام علته يكاد ان يكون بديهياً ومع ذلك هو امر متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة وبعد ان نقرر هذا قال الفيلسفي المذكور لا يخلو اما ان

فتكون حادثة فيثبت جميع الاعراض حادثة ويلزم من حدوثها حدوث جميع الاجرام والجواهر لعدم انفكاكها عن الاعراض الحادثة وكل ما لا ينفك عن الحادث فهو حادث فظهر ان جميع العالم من اعراضه واجرامه وجواهره حادث

يكون جميع ما لا بد منه من فاعل وشرط ورفع مانع الى غير ذلك من الامور اللازمة لوجود ممكن ما حاصل في الازل او لا يكون ذلك حاصل فيه فاذا كان الاول ثبت المطلوب من ازالة بعض الممكنات لوجوب كون المعلول مع علته بالزمان كما سبق ولكون العلة هنا ازالة فالمعلول ايضاً ازلي وان كان الثاني فاذا حدث ممكن ما فاما ان يكون حدوثه بدون حدوث امر اخر سوى ما كان غير تمام العلة فيلزم ان يكون حدوثه بغير تمام علته وبلا مرجح وهو محال لما سبق واما ان يكون حدوثه بسبب امر اخر فيكون ذلك الامر متمم العلة فنقول اما ان يكون ذلك الامر الذي حدث وتمم العلة وجودياً او اعتبارياً او عدماً هو رفع مانع والمانع الذي ارتفع اما ان يكون وجوداً ارتفع بالعدم او عدماً ارتفع بالوجود والاعتباري لا بد ان يكون له منشأ انتزاع وجود في الخارج ويكون حدوثه بحدوث منشأ انتزاعه لان الاعتباري المحض الذي هو امر اختراعي لا يصلح ان يكون له اثر في الوجود ولا في العدم لانه تابع لفرض الذهن واختراعه ولا تعلق له بالامور الحقيقية كما هو ظاهر وعلى جميع التقادير السابقة يكون الامر الذي حدث وتمم العلة وجودياً او مستلزماً لوجودي فنبحث عن تمام علته فاما ان يكون ازلياً فيلزم ازيلته كما سبق وقد فرض عدم ازيلته هذا خلف واما ان يكون حادثاً فننقل الكلام الى علته حتى يلزم التسلسل في العلل المترتبة الموجودة لان كل واحد منها يجب وجوده لوجود الاخر لانه تمام علته والتسلسل في الامور المترتبة الموجودة محال وحاصل



اي موجود بعد ان لم يكن واما دليل كون كل حادث فهو مفتقر الى موجد يوجده فلانه صنعة بدیعة محكمة الاتقان وكل ما كان كذلك فله صانع اذ لو لم

كلام هذا المستدل انه يلزم احد امور ثلاثة اما ازالة ممكن ما وهو المطلوب واما حدوث الممكن بدون تمام علته واما التسلسل في الامور المذكورة والاخيران محالان فتعين الاول قلنا ان ما استدلوا به على قدم بعض العالم لا يقوم دليلا على قدم شيء منه فان لنا ان نختار الشق القائل ان تتم العلة حادث فان الزمننا بالتسلسل التزامنا وقبلناه ومنعنا استحالة لانه لم يبق دليل الى الان على استحالة ما برهنوا به على ذلك ليس بمفيد فان تكافي المتضايفين متحقق على فرض عدم التناهي من طرف المبدأ كما ان تطبيق المبدأ على المبدأ لا يقتضي ظهور الزيادة في طرف لا تنهي كما ان لنا مندوحة عن انطباق كل واحد من احدى السلسلتين على كل واحد من الاخرى ولا يلزم على ذلك محال لانحناء الخط وجواز كون الزيادة في الاوساط الى غير النهاية ولنا ان نختار الشق القائل بان تمام العلة حاصل في الازل ومع ذلك لا يلزم ازالة الممكن المعلوم وذلك لما نقرر في بحث العلة والمعلول من ان العلة انما تفيد وجود المعلول بعد ان تحوز في وجود ذاتها وكون المعلول معها في ان واحد يستلزم ان يكون العلة والمعلول كل واحد منهما قد جاز وجوده مع الاخر فلا تتحقق افادة العلة وجود المعلول فلا بد "ح" من ان يكون وجود المعلول في الان الثاني لوجود العلة ولا يلزم عليه محال لان التخلف المحال كما دل عليه الدليل السابق انما هو التخلف في الزمان بحيث يقع بين العلة والمعلول امد يصح ان يقال فيه ان الجزأ المتأخر منه ليس اولى من المتقدم بوجود العلة فيه دونه وحيث ان العلة هنا ازالة

يكن له صانع للزم ان يكون حدث بنفسه فيلزم ترجيح احد الامرين

يكون وجود المعلول في الان التالي لله الازلي الذي فيه العلة بدون ان يفصل بين العلة والمعلول امد ولا مدة والآن الذي وجد فيه المعلول هو مبدأ الزمان المنتزع من الحوادث فالمعلول الاول هو اول حادث ينتزع منه بالقياس لما بعده امتداد الزمان وهذا ظاهر لمن انصف بل ان ذلك مما يفيد الحكماء في مسألة ارتباط الحادث بالتقديم بدون اشكال وبهذا يتبين لك انه لم يبق دليل على قدم شيء من العالم واما دليل حدوثه فلاننا لا نفعل من معنى العلة الا ما هو مفيد الوجود للمعلول ولا من المعلول الا ما هو مستفيد الوجود من العلة وهذا شيء يقبله الخصم ايضا ومن البين ايضا انه لا بد ان تكون ذات العلة مباينة لذات المعلول حتى يمتاز المفيد والمستفيد ويتحقق كل منهما ويتصور بينهما الافادة والاستفادة وهذا ضروري ويقبله الخصم ايضا فانهم قائلون بالتغاير بين ذات الواجب وذات الممكن تغايراً تاماً ولا شك ان المستفيد بذاته مسلوب عنه ما استفاده من غيره قبل الافادة اذ لو كان واجبا له أن الافادة لم تتحقق الاستفادة وتكون الافادة تحصيلاً لحاصل وهو محال وليس المقاد في هذا المقام الا نفس الذات المعلولة ووجودها واذا كان المقاد مسلوباً قبل الافادة كان الذات المعلولة معدوماً وافادتها اخراج لها من العدم فصار معنى الافادة هنا اخراج الممكن من العدم الى الوجود والاخراج من العدم يستدعي سبق العدم فما من ممكن ومعلول الا وقد سبق عدمه على وجوده سبقية لا تجتمع مع المسبوقية لانه لو اجتمعا لزم كونه مخرجاً من العدم في حال كونه لم يكن فيه اي في حال وجوده فيكون اخراجه من العدم تحصيل الحاصل المحال وبالجملة



المتساويين اعني الوجود والعدم على مساويه بلا سبب وهو محال لما يلزم عليه

البداية شاهدة بان افادة شيء لشيء في ان كون هذا الشيء المفاد حاصلًا للمستفيد انما هو تحصيل حاصل محال فلا بد ان يتحقق للمستفيد ان لم يكن له فيه المفاد حتى يتصور الافادة والاستفادة وايضاً قد علمت بما قدمنا لك ان العلة لا تفيد المعلول وجوداً ما الا بعد ان تحوز هي وجود ذاتها وحينئذ يجب ان يكون وجود المعلول في الان التالي لوجودها ويكون في ان وجودها معدوماً ويسبق عدمه على وجوده سبقيّة لا تجتمع مع المسبوقية وهذا ما يعني من الحدوث الزماني لجميع العالم فتحصل من هذا ان الدليل العقلي يوجب ان يكون وجود العلة عقلاً وخارجاً متقدماً على وجود المعلول كذلك وان يكون وجود المعلول في الان التالي لوجود العلة ولا يجوز تاخره وهذا معنى مقارنة العلة للمعلول في الوجود بدون ان يلزم محال فانه لو تاخر وجود المعلول عن الان التالي لوجود العلة ولم يوجد فيه لزم المحال الذي استدل به الفيلسفي كما سبق وان وجد المعلول في ان وجود العلة لزم المحال الذي هو تحصيل الحاصل حسب ما قلنا وبذلك ثبت ان العالم كله حادث حدوثاً زمانياً وهو المطلوب ثم انك اذا تأملت فيما قلنا وقالوا على وجه ما سبق ورجعت الى ما قرره المتكلمون من ان الزمان امر اعتباري ينتزع من الحوادث المتعاقبة وانه امتداد ينتزعه العقل منها من مبداها الى منتهاها بحيث يعتبر العقل هذا الامتداد ظرفاً لوجودها من المبدأ الى المنتهى علمت ان الزمان على مذهب المتكلمين القائلين بحدوث العالم بالزمان متحقق قبل الافلاك ينتزعه العقل من اول حادث ممتد منه الى منتهى الحوادث فما من حادث الا ووجوده وحدوثه مقارناً لجزء من اجزاء ذلك الزمان

من اجتماع الضدين اعني المساواة والترجيح بلا مرجح على انه يلزم عليه

ورجعت الى ما قرره الحكماء من ان الزمان مقدار حركة الفلك لا ذلك الامتداد الذي يسميه المتكلمون زماناً وان الزمان على ما قالوا لا يتحقق سابقاً على حركة الفلك اذ هو مقدارها وتحققه متأخر عن تحققها علمت ان ما كان وجوده غير واقع في ذلك الزمان الذي هو مقدار حركة الفلك وخارجاً عن محيطه لم يكن زمانياً كالزمان نفسه وما تقدم عليه وان كانت تلك الحوادث مترتبة متعاقبة بغير الزمان المذكور وما كان وجوده واقعاً في الزمان بالمعنى الذي ذكره كان حدوثه زمانياً وجميع الحوادث الواقعة في ذلك متعاقبة مترتبة بالزمان وان كان لجميع الحوادث تعاقب وترتب في ذاتها بغير الزمان ايضاً عندهم كالدهر والسرمد على ما ينوه وبهذا يتضح لك ان لا شبهة لاحد في ان جميع الحوادث سواء ما خرج منها عن حيطه الزمان بالمعنى الذي قاله الحكماء وما دخل في ذلك متعاقب بالتقدم والتاخر وينشأ من ذلك امتداد ينتزعه العقل منها وتكون هي منشأ انتزاعه ويعتبره العقل ظرفاً لوجودها وواقعة فيه وهذا ما يسميه المتكلمون بالزمان والحكيم فقط لا يسميه بالزمان لكن لا ينكر تحققه لتحقيق منشأ انتزاعه واذا فتح الله بصيرتك وعدلت عن طريق العناد الى طريق السداد علمت ان حدوث العالم الزماني الذي يقوله المتكلمون وبعض الفلاسفة الاقدمين والاسلاميين مما لا شك فيه عند احد وان قدم بعض العالم بمعنى ازليته كما قال به اكثر الفلاسفة ليس معناه الا كون وجود ذلك البعض غير واقع في حيطه الزمان الذي هو مقدار الحركة وهذا يشبه ان يكون امراً اصطلاحياً كيف والجميع متفقون على انه يستحيل ان يكون الممكن مصدر الاثر من الآثار



يرجح الاضعف على الاقوى لان الاصل فيه العدم وهو اقوى من وجوده هذا هو البرهان المشهور بينهم في بيان حدوث العالم وافتقاره الى صانع ولك ان

لانه لذاته عدم لذاته والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته لان الفاقد للشيء لا يمكن ان يفيد ذلك الشيء بل الواجب استناد الاثار اجمع للواجب مباشرة وهو القديم الذي لا اول لوجوده ولا يمكن ان يقارن وجوده وجود ممكن مالا لانه مفيد الوجود لما سواه فكل ما سواه مسبوق بالعدم وان ذلك نقل بعض المتأخرين القول بحدوث العالم عن جميع الحكماء الاقدمين وادعى غلط الناقلين للقدم عنهم في فهم كلامهم فتبصر ولا تضجر فان المقام مقتضي للإطالة (قوله لان الاصل فيه العدم) اي انه عارض للممكن من غير تأثير امر خارج بخلاف الوجود فانه يحصل بتأثير الغير فلما حصل وجوده بتأثير الغير دون عدمه فاذا خلى وطبعه فهو ميل بالطبع الى جانب العدم اي الى المقارنة لعله العدم وليس المراد ان عدم الممكن لذاته من غير مدخلة امر خارج اصلاً والا لكان العدم مقتضي ذاته من حيث هي فيقلب الممكن ممتنعاً وهذا مذهب البعض وذهب الجمهور الى استوائها لان غاية ما ذكر تقدم العدم واشتراط الوجود به ولا يلزم من ذلك ان يكون اولى بذات الممكن وفيه نظر فتأمل (قوله ولك ان) في الاول المشهور اثبت اولاً الحدوث وترتب عليه الافتقار الى الصانع وفي هذا الثاني بالعكس كما هو ظاهر قلت قد اعتمد القوم في اثبات الصانع التقدم على بطلان التسلسل مع انه لم يعم برهان على بطلانه وما ذكره من التضايف والتطابق غير تام كما قد علمت حاله فيما سبق واذا لم يعم لهم دليل على بطلان التسلسل فيبقى احتمالاً في اثبات الصانع الواجب قائماً الى ان يبطل بدليل جديد ودون

تستدل على حدوثه بكونه انواعاً مختلفة واصنافاً متباينة كما يشير اليه آي القرآن العزيز وذلك لان بعضه علوي وبعضه سفلي وبعضه نوراني وبعضه ظلمي وبعضه حار وبعضه بارد وبعضه متحرك وبعضه ساكن وبعضه لطيف وبعضه كثيف وبعضه شوهده وجوده بعد عدمه وبعضه شوهده عدمه بعد وجوده الى غير ذلك وكل نوع من هذه الانواع مشتمل على اصناف وافراد وصفات لا قدرة لاحد على احصائها فدل على انه مفتقر الى تخصيص حكيم خص كل نوع ببعض الجائز عليه فيكون حادثاً بعد عدم وان خالقه مختار لا علة ولا طبيعة اذ معلول العلة ومطبوع الطبيعة لا يختلف على فرض تسليمه قال تعالى ان في خلق السموات

ذلك خبط القناد واستدل بعض المحققين على اثبات الواجب بدليل قليل الكلفة خفيف المؤنة ينبي على مقدمتين احدهما بديهية وهي ان ترجح الممكن بلا مرجح محال والثانية نظرية وهي ان الممكن لا يصح ان يكون مصدر الاثر من الاثار وذلك ان الممكن بعد تصوره حق التصور ليس له قيام الا قيام موجدته وهو لذاته عدم والعدم لذاته لا يصدر عنه وجود لذاته اذ الفاقد للشيء لا يعطي ذلك الشيء ووجود ممكن من الممكنات بديهي وقد علمت انه يجب ان يكون مرجح ولا يصح ان يكون ممكناً فلا بد ان يكون واجباً فتأمل ويمكن ان يستدل عليه بالدليل المشهور عندهم ولكن نقره على غير الوجه الذي قرووه بان يقال لو ترتبت سلسلة الممكنات الى غير النهاية فاننا لا نسل عن سبب حادث حادث الى غير النهاية حتى يقال انه الذي قبله ولكن نسأل عن منبع هذا الوجود الغير المتناهي فهل هو ذوات الممكنات كيف وليس لها من ذاتها الا العدم فكان وجود ذوات الممكنات من موجود خارج وليس الا الواجب وهو المطلوب فان الممكنات



والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولي الالباب اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء الى غير ذلك من الايات ( حدوثه وجوده بعد العدم ) يعني ان حدوث العالم عبارة عن وجوده بعد عدمه خلافاً للفلاسفة فانهم ذهبوا الى قدمه ومع ذلك اطلقوا القول بحدوث ما سوى الله تعالى لكن بمعنى الاحتياج الى الغير لا بمعنى سبق العدم عليه ومعتقد ذلك كافر باجماع المسلمين ( وضده ) اي ضد الحدوث اي مقابله يعني عدم اولية الوجود ( هو المسمى بالقدم ) ولا يكون الا الله وحده كما سيأتي ولا واسطة بين الحدوث

على فرض عدم تناهيهما لم تخرج عن حد الامكان الذي هو محيط دائرة العدم ولا يعقل بجلتها من ذاتها سوى العدم ولا يعقل لها وجود ما لم تستند لامر خارج عنها موجود وذلك هو الواجب الابدی فإلم تستند لواجب لا يدانيه العدم لا تكون موجودة فتأمل بذوق سليم ومع ذلك فوجود واجب الوجود في عالم الوجود لا يصح لاحد يزعم انه من اهل الاستدلال ان ينكره ولذلك لم يخالف فيه الاشرزمة قليلة لا يعتد بها تسمى البهسية ولا تنفائيه انكروا المقدمة الاولى البديهية وهم مكابرون في البديهي فلا نظر اليهم وقتلا يوجد احد من هذه الفرقة الان ( قوله حدوثه وجوده بعد العدم ) وذلك بالاجماع فمن حجد حدوث العالم بهذا المعنى فهو كافر لانكاره ما اجمع عليه ( قوله ولا واسطة بين الحدوث الخ ) اي الحدوث بالمعنى المتقدم والقدم الذاتي خلافاً للحكمة حيث اثبتوا الواسطة وهو القديم بالزمان وقد اورد المحشي الصاوي اربعة عشر شبهة نسبها اليهم واجاب عنها وفي نسبة بعضها لم وتقرر بعضها وتقرر ببعض الاجوبة نوع تامل يظهر للمطلع وفي نقل القدم الزماني عنهم نوع اضطراب قال الفارابي في رسالة الجمع بين

والقدم اذا علمت انه يجب على كل مكلف ان يعرف ما يجب وما يستحيل وما يجوز لله تعالى وعلمت الطريق الموصل الى المعرفة « فاعلم بان الوصف » اي اتصافه تعالى ( بالصفة ) الوجود ) ويصح ان يراد ايضاً بالوصف الصفة والباء للتصوير والتفسير اي بان الصفة المفسرة بالوجود ( من واجبات الواحد المعبود ) اي بعض الصفات الواجبة له تعالى اذ الواجبات له تعالى كثيرة لا يتحصر فيما ذكر هنا لان صفاته تعالى انكالية لا تنتهي الا انه لا يجب علينا تفصيل ما لم يقم عليه الدليل بالخصوص بل الواجب ان نعتقد ان كماله تعالى لا تنتهي على الاجمال واما مقام عليه الدليل بخصوصه فيجب اعتقاده تفصيلاً وهو ثلاثة عشر صفة واضدادها بناء على مذهب الاشعري والمحققين من ان المعنوية ليست

الرائين بعبارات طويلة ما محصله ان افلاطون وارسط متفقان في حدوث العالم حدوثاً ذاتياً وقدم العالم قدماً زمانياً واثبات الصانع القديم الواجب بالذات تعالى وشنع الفارابي على من نسب القدم الذاتي وانكار الواجب الى ارسط وقال في الملل والنحل انه حكى عن افلاطون قوم ممن شاهدوه وتلمذوا له مثل ارسط وطاوس انه قال ان للعالم محدثاً ازلياً واجباً لذاته عالماً بجميع معلوماته كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل وخالفه تليذه ارسط في حدوث العالم فافلاطون يحيل حوادث لا اول لها فانك اذا قلت ان كلا منها حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد وجب ان يثبت لكل ويؤيده ما في ترجمة ابركليس من ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسط لانه خالف القدماء صريحاً وابتدع هذه المقالة بناء على قياسات ظنها حجة وبرهاناً فنسج على منواله من كان من تلامذته





بصفات زائدة على المعاني وان الحق ان لا حال وعليه فالوجود عين ذات الموجود ليس بصفة زائدة عليها وفي عده من الصفات تسامح باعتبار ان الذات توصف به في اللفظ فيقال ذات الله موجودة فليتأمل ومعنى كون وجوده واجبا انه لا يقبل الانتفاء ازلا وابدا اي لا يمكن عده لما مر في تعريف الواجب ثم يرهن

وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر الافردوس وقرقرور يوس كذا في القيسات ويخالفه ما في ترجمة ارسط من انه سأل بعض الدهرية ارسط بانه اذا كان الباري في الازل ولم يكن شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له ارسط لم تنف الاحداث عنه انما فعل ما فعل لانه جواد فقال الدهري فيجب ان يكون في الازل لانه جواد في الازل فقال ارسط معنى في الازل لاول له وانفعل يقتضي اولا واجتماع ما لا اول وذوي اول محال فقال الدهري فهل يبطل هذا العالم قال نعم فقال الدهري اذا ابطله بطل الجود قال ارسط يبطله ليصوغ الصيغة التي لا تحمل الفساد وما في ترجمة قرقرور يوس من انه ادعى ان حكاية حدوث العالم من افلاطون غير صحيحة اذ ليس للعالم عنده بدا زمني اصلا بل بدا ذاتي فقط فانظر الى اختلاف القول ولا يجزم بواحد منها ذوق العقول وقد تقدم لك ما به يرتاح فوادك في هذا البحث فاشكر الله وحده فانه الفتح ( قوله ومعنى كون وجوده الخ ) قال الدواني وجوب الوجود عند المتكلمين ان تكون الذات علة تامة لوجوده وعند الفلاسفة وطائفة من محققي المتكلمين كونه عين وجوده اه اي فيكون الوجود زائدا على ذاته لازما من لوازمه على الاول لان العلة تمارر المعلول دون الثاني قال بعض الافاضل نقل الدواني عن جمهور المتكلمين ان الذات علة تامة لوجودها صحيح وما زعمه من انه مخالف لمذهب

على وجوده تعالى بوجود صنعه جل وعلا فقال ( اذ ظاهر بان كل اثر ) اي لظهور ان العالم اثر اي صنعة لما مر من انه حادث وكل اثر ( يهدي ) يفتح الياء « الى مؤثر » اي يدل على صانعه اذ لا يعقل صنعة بدون صانع والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو محال لما مر واذا علمت ان كل صنعة تدل على وجود صانعها « فاعتبر » اي تأمل في ملكوت السموات والارض ودقائق الحكم لتعلم بذلك انه الواجب الوجود المالك المعبود القادر الودود العلي العظيم العليم الحكيم فتهدي الى ما خلقت لاجله ثم تترقى الى وفور حبه وشكره فيترتب على ذلك تغيير ينابيع الحكمة من قلبك وتقع في مقعد صدق عند ربك ولذا كركك شيئا من ذلك لتقيس عليه غيره فنقول قال الله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون فانت اذا نظرت الى مبدأ خلقك وجدت ربك سبحانه وتعالى قاد والديك

الحكام والمحققين باطل فانهم يريدون ان الذات بذاتها بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع المفهوم المشترك فتكون علة تامة في وجودها بهذا المعنى بخلاف الممكنات فانها لو نظر لذاتها لم تكن كافية في ذلك بل لابد من اعتبار الفاعل المؤثر فيها معها حتى تكون ماهية في الخارج حتى ينتزع منها ذلك المفهوم المشترك وهذا قول لم يتعرض لكون وجود الواجب في الخارج غيره بل فيه تعرض لكونه عينه كما ترى وايضا فان في الحالات بالبدية ان يؤثر ذات في وجود نفسه الزائد عليها او يكون مؤثر فيما اعتبر معه عدم المؤثر ولم يذكر احد من المتكلمين ان وجود شيء امر زائد على ذاته موجود قائم بذاته حتى يكون موجودا الا ما اخذه المتأخرون من فحوى استدلالات بعضهم على ان الوجود زائد على الماهيات وهي مبنية على اوهام والافاين الوجود واين الماهية فليفضل



يزمام الشهوة مقهورين في صورة مختارين مع تمام البسط والانس وفي هذا المقام اسرار عجيبة يدركها ارباب الكشف من اهل الله تعالى حتى اذا حصل الوقاع صانك الله في قرار مكن نخلق تلك النطفة علقه ثم خلق العلقه مضغة ثم مدها وصورها في احسن صورة فجعل الرأس في احسن خلقه وخلق العين والاذن والانف وصور الوجه في احسن صورة واودعها من الجمال والكمال ما لا يخفى ثم اودع البصر في العين والسمع في الاذن والشم في الانف وخلق الفم وزينه بالشفيتين وخلق اللسان وخلق فيه الذوق وجعله جنداً من جنوده تعالى يترجم عما في الفؤاد من العلوم والمعارف وجعل الرقبة حاملة لعرش الرأس في

كل واحد منها عن صاحبه حتى يتبين الصفة من الموصوف كيف وانه لو كان موجودا وهو ماهية من الماهيات لزاد وجوده عليه والقول بانه يجوز ان يكون وجود الوجود نفس الوجود قول بان الصفة يجوز ان تكون عين الموصوف مع ان الصفة صفة والموصوف موصوف او بالفصل بين بعض الماهيات وبعض آخر في ان له وجودا زائدا او ليس له وجود وهو ليس ببرهن فليكن في الكل ليس وجود زائد وليس الصادر عن الفاعل الا نفس الذات وليس الذات الواجب الا محض ذات فسمها ما شئت قال ذلك الفاضل والمذر للدواني انه تابع لصاحب المواقف والمقاصد وغيرها ممن نمانحوها في التوغل في المقالات اللفظية ولو سمعت من قولهم في الحصص لتجرعت الفصوص من اوهام بعضها فوق بعض فلاشفاق بين الفريقين في ان الوجود ليس زائدا على الماهيات غاية الامر انهم لما نظروا الى ظاهر قول الاشعري انه عين الماهيات نازعوه في انه امر ينتزع لاندراج الكل فيه فكيف يكون عيناً فلا بد ان يكون اعتباراً آخر سوى الماهية

حسن بديع وجعل فيها المنفذ الموصل الاكل والشرب الى المعدة واودع البطن من الامعاء والمصارين والقلب والكبد وغيرها مما لا يعلم حقيقته الا هو تعالى وخلق الايدي وخلق فيها الاكف والاصابع وجعلها مفاصل وابدعها والارجل كذلك وخلق العظام وكساها لحما ثم نفخ فيك الروح وهي سر عظيم عجيب من اسراره تعالى فتحركت في بطن امك وما زال بك رؤفاً رحيماً حافظاً لك في اضيق مكان يوصل لك غذاءك وانت لا تعلم شيئاً حتى اذا تم خلقك انزلت من الرحم من اضيق محل فلفظ بك وبامك حتى اذا برزت الهك بمجرد النزول الى ثدي امك واجرى فيه اللبن وانزل في قلبها الرأفة والرحمة حتى انها ترى بولك وغائطك من احسن ما يكون والمنة له تعالى في ذلك ولما آن اوان

يحكم عليها به لما ذكرنا سابقاً على اني اقول ان اسم الموجود الذي يحمل على الباري تعالى وعلى الممكنات انما يصح ان يكون ما خودا من وجدته بمعنى عثرت عليه وحصلته الذي كان يستعمل في المحسوسات ثم نقل حتى صار حقيقة في الاعم من المعثور عليه بالبرهان فاذن انما يحتاج الى ثبوت مبدأ الاشتقاق هو الكون معثورا عليه والكون محصلا وليس هذا بوصف حقيقي كما لا يخفى على محصل ولا يصح ان يكون ما خودا مما يدل على الوجود الذي هو بمعنى التحقق في الخارج حتى يحتاج الاتصاف به الى ثبوت مثل هذا الوصف وكونه حقيقياً او غير حقيقي اذ ليس لنا وجدته بمعنى اوجدته كما نص عليه علماء اللغة نعم قد جاء من هذا الوصف اوجدته والاسم موجد ولا يصح حمله على الواجب ووجد بمعنى خرج من العدم فهو موجود وليس له مبني للفاعل وذلك ايضا لا يصح حمله على الواجب لاخذ العدم في مفهومه وليس معنى الاسم من هذين الوصفين الا ما



الاكل خلق لك الاسنان والاضراس ورتبها ترتيباً عجيباً مع ما فيها من كمال الزينة والجمال والكمال ثم لما قرب بلوغك وكانت هذه الاسنان ضعيفة اسقطها وابدلها باقوى منها ثم اذا اكلت فخر الله في فمك عينا جارية وهي الريق لا ينقطع جراياها ما دمت تأكل لتبتل اللقمة بها ويسهل بلعها لا تملأها النفس ولا تجري على الدوام ولا تقطع فانظر الى هذه الحكمة العجيبة التي انت في غاية الافتقار اليها وليس في قدرتك اجراؤها ولا منعها بالضرورة فاذا نزل الطعام والشراب في المعدة صرفه الى ما يشاء فبعضه يتربى به اللحم وبعضه يتربى به العظم وبعضه يتربى به الشحم وبعضه يتربى به الدم مع كمال اللذة حال الاكل وبعده ثم ما فضل عن ذلك وكان فيه الايذاء للبدن على تقدير ابقائه في البطن اخرجه من مخرجك وانظر لهذين المخرجين وبديع حكمتها والى

هو اعتبار بين الفاعل والمفعول في الاول واعتبار نسبة الشيء الى سلبه في الثاني فليس في حمل الوجود على شيء من الاشياء دلالة على ثبوت وصف حقيقي زائد على الماهية يقابل العدم تقابل التضاد حتى يتصور نزاعهم للاشعري في قوله ان الوجود المقابل للعدم ليس الا نفس الماهية مستلدين بالحمل المذكور اي حمل الموجود على الماهية فانك قد علمت ان الموجود ليس مشتقا من الوجود الذي اراده الشيخ بل هذا الوجود الذي يقال انه عين الماهية او غيرها ليس الا اسما جامدا بمعنى الذات لا بمعنى الحدوث حتى يشتق منه وصف واما ما ذكره اي الدواني عن الفلاسفة والمحققين في معنى وجوب الوجود فلم يقين له محصل ينتفع به في هذا المعنى فان الامر المنتزع ليس هو الذي يسلب الذات اذ هو سلب في ذاته لا يتحقق له فلو كان سلبه في الخارج سلباً للذوات المحمول عليها

اقدارك على مسكها عند تهيو الفضلة للخروج وبالجملة فلم ينزل سبحانه بك رؤفاً رحيماً ودوداً كريماً في كل لحظة وانت غافل عن نفسك وانظر الى خروج النفس ودخوله الذي به قوام الروح حالة اليقظة والنوم والصحة والمرض ومن اكبر عبرة العقل الذي به التمييز والتدبير وادراك العلوم والمعارف وما يضر وما ينفع وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فبارك الله احسن الخالقين فيا ليت شعري اهنا ينبغي ان يعصى فيما امر ونهى ثم اذا نظرت الى السماء وكواكبها والسحاب وتسخيرها والرياح وتصريفها والى الارض وانهارها والى الاشجار وثمارها لا فنى بك الى العجب العجيب وعلمت انه المحسن الوهاب اللهم وفقنا لما فيه رضاك

لم يكن ذات اصلا فانه لم يتحقق في الخارج اصلا ولا يتحقق والباري جل شأنه والممكنات في ذلك سواء والذوات سواء كانت ممكنات او واجبات لا يتصور سلبها عن نفسها العموم الحكم وكما يصح توجه السلب الى ذات الممكن من حيث هي ذات يصح توجهه الى ذات الواجب من حيث هي كذلك بدون فرق ولا اثر لتسميتها بالوجود دون غيرها وذلك في الكل حكم واحد فكون ذاته عين وجوده بالمعنى الذي حققوه لم يفد وجوبه بل يعود وجوب الوجود الى ما ذكره اصحابنا من انه كون الذات بحيث لا يحتاج الى شيء يؤثر فيها بل تكون بذاتها مع ذاتها وكونها عين الوجود او غيره مسألة اخرى لا تخصها اللهم الا ان يقال ان الدواني لم يفهم كلام الحكماء والمحققين وارتضاه على غير بصيرة وقرره على غير وجهه والتقرير الحق لكلامهم ان يقال ليس الوجود ما القوه من انتزاعات او ما ظنوه من وصف قائم بل الوجود هو ما به الشيء يتحقق في الخارج المعبر عنه في الفارسية بهشت ثم اذا اعتبر مفهوم من المفاهيم مضافاً الى هذا الوجود كان



واقطعنا عن كل شيء سواك واملأ قلوبنا من حبك وحب رسلك واذقنا لذة  
الوصل من فيض فضلك وخذ بأيدينا ان زلنا وسامحنا ان اخطانا انك انت  
الجواد الكريم الرؤوف الرحيم «وذي» اي وهذه الصفة اية صفة الوجود  
(تسمى صفة نفسية) نسبة الى النفس اية الذات والصفة النفسية هي التي  
لا تعقل الذات بدونها وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على نفس الذات  
دون معنى زائد عليها ويقال ايضاً هي الحال الواجبة للذات مادامت الذات  
غير معلة بعلة وذلك كالوجود والتحيز للجرم وكون الجوهر جوهرها والشيء  
شيئاً فهذا تعريف للنفسية مطلقاً قديمة كانت او حادثة وقوله في التعريف

موجوداً متحققاً واذا اعتبر غير مضاف اليه فهو المعدوم وهو الممكن والوجود بهذا  
المعنى لا يصح سلبه عن ذاته فان من المحال ان يسلب الشيء عن نفسه وان  
يؤول الوجود الى العدم بالبداهة بل ينتهي اليه كل سلب فهو ذات الذات  
وحقيقة الحقائق فليس الوجود امراً آخر زائداً على الذات من الواجب بل  
الزائد عدم والواجب وجوده والكل ظله والحق نوره فافهم لكن قد يقال جاء في  
اللغة كان التامة وفسروها بمعنى وجد وثبت ومصدرها الكون بمعنى الثبوت واسم  
الفاعل كائن بمعنى ثابت وفسروا المصدر بالوجود وفسروا الثابت بالموجود وهذا  
يقضي ان يكون الوجود بمعنى الثبوت والتحقيق في الخارج الذي هو الكون في  
الاعيان فلا يلزم ان يكون الموجود وصفاً مشتقاً من الوجود بمعنى الكون معثوراً  
عليه ولا ان يكون بمعنى المخرج من العدم بل يجوز ان يكون وجد الذي منه  
موجود وان كان جله على صورة المبني للمفعول لكنه بمعنى المبني للفاعل ومثله  
الموجود فانه وان كان صيغة اسم المفعول لكنه بمعنى اسم الفاعل ومثل هذا

الثاني غير معلة بالنصب على انه حال من الحال او من الضمير في واجبة  
واحترز به من الحال المعنوية ككون الذات عالة او قادرة او مريدة فانها  
معلة بقيام العلم والقدرة والارادة بالذات فلي تأمل وجعل الوجود صفة نفسية

كثير في اللغة وعلى هذا يكون معنى وجد ثبت وموجود ثابت ولا شك في  
انه بهذا المعنى يصح حمل على الباري جل شأنه وعلى الممكنات ايضاً وقد ورد  
كان الله ولا شيء معه وهو من كان التامة كما انه لا شك في ان الوجود ليس  
امراً زائداً في الخارج عن الموجود في الكل بلا شقاق على ما مر فتدبر ولا تقلد  
(قوله وجعل الوجود صفة الخ) اعلم انهم اختلفوا في ان الوجود عين الذات او  
ليس بعين بل هو وصف زائد فذهب الاشعري الى الاول في الواجب والممكن  
وجهور المتكلمين الى انه زائد في الكل والحكام الى انه عين الذات في الواجب  
وزائد في الممكن والمراد من الذات الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن  
الوجود والعدم وهي التي ينضم اليها الوجود والعدم في الممكن ولا يلزم من قطع  
النظر عنها خلوها عنها في الواقع حتى يلزم ارتفاع النقيضين فيتجه على الاشعري  
ان الممكن ما يتساوي له الوجود والعدم بالنسبة الى ماهيته من حيث هي ولا  
يمكن ذلك التساوي مع العينية بل لا بد ان يكون كل من الوجود والعدم خارجاً  
عن ماهيته مستفاداً من العلة الخارجية وهذا تطعي لا ريب فيه والجواب ان مراد  
الاشعري من الذات الهوية الخارجية بمعنى انه ليس في الخارج هويتان متمايزتان  
تقوم احدهما بالآخرى بل هوية واحدة هي هوية الوجود لا الماهية من حيث  
هي كما هو مراد الحكماء وانما ذهب اليه بناء على انكاره الوجود الذهني فلو كان  
الوجود صفة زائدة على الذات فلما ان يعرضه في الخارج وهو محال ضرورة ان



انما يصح عند من يثبت الاحوال فيكون صفة زائدة على الذات غير موجودة في نفسها ولا معدومة واما عند من لم يثبت الاحوال فليس بصفة اصلاً وانما هو عين

ثبوت شيء لشيء في الخارج فرع وجود المثلث له فيه فيلزم ان تكون الذات موجودة قبل عروض الوجود لها فتقدم الذات على نفسها بالوجود واما ان يعرضه في الذهن وهو ايضاً محال اذ ليس للماهيات وجود ذهني عنده فاذا لم يكن عارضاً لها في الخارج ولا في الذهن فلا يكون وصفاً زائداً في نفس الامر فيكون عين الماهية الموجودة نعم لو قال بالوجود الذهني لقال بزيادة الوجود فما ذهب اليه المتأخرون من الاشاعرة من زيادة الوجود على الذات في الكل مع انكارهم الوجود الذهني ليس على بصيرة منهم وما ذكره شارح المقاصد من ان ذلك ليس مبنياً على انكار الوجود الذهني لان المنكرين له لا ينكرون وجود الامور الاعتبارية في نفس الامر في ضمن الوجود العقلي فحل نظر ظاهر لان الوجود في نفس الامر منحصر في الخارجي والذهني وليس هناك قسم آخر يسمى بالعقلي دون الوجود الذهني نعم يلزمهم القول بالوجود الذهني من حيث لا يشعرون او القول بعروض الوجود للماهيات في الخارج حيث قالوا بالزيادة كما لا يخفى ثم القائلون بالزيادة في الكل او في الممكن اختلفوا في انه وصف حقيقي موجود في الخارج او اعتباري لا وجود له الا في الذهن فذهب اكثر المتكلمين الى الاول ولا يتجه عليهم ان يقال اذا كان موجوداً بوجود هو عينه فيكون واجباً بالذات او بوجود آخر زائد فنقل الكلام اليه ويتسلسل لان لم ان يختاروا الاول ويقول وجود الوجود عين الوجود ولا يلزم محذور لان معنى الوجود الواجب بالذات انه مقتضى الذات من غير احتياج الى فاعل غير الذات ومعنى تحقق الوجود بنفسه

ذات الموجود كما حرر «فان قلت» اذا كنت قد بنيت هذه العقيدة على مذهب الاشعري القائل بنفي الاحوال فالوجه حذف الوجود ولا حاجة الى ارتكاب التسامح «قلت» لما كان معرفة الوجود يحتاج لها لينبني عليها غيرها من الصفات اعتبرت الوصف الظاهري في قولنا ذات الله موجودة وارتكبت التسامح على

لا بوجود زائد عليه انه اذا حصل الشيء اما من ذاته كما في الواجب او من غيره كما في الممكن لم يقتصر الى وجود آخر يقوم به فيكون المجهول نفس ماهية الوجود الخاص عندهم لا اتصاف الماهية به لكن يتجه عليه ان الموجود الخارجي لا يعرض للمعدوم في الخارج بداهة فكيف عرض الوجود الموجود في الخارج للماهية المعدومة في الخارج ولذا ذهب الفارابي وابن سينا وسائر المحققين من المتكلمين القائلين بالوجود الذهني والحكمة الى الثاني ولا يعرض الماهية الا في الذهن فيكون معقولاً ثانياً وهو التحقيق كالوجود الذهني وعلى هذا يتجه على الاشعري ان عدم تمايز هوية الوجود عن هوية الموجود في الخارج لا يقتضي ان يكون هوية الوجود في الخارج عين هوية الموجود حتى يكون ما صدق عليه احدهما عين ما صدق عليه الآخر لجواز صدق عدم التمايز بان لا يكون للوجود هوية خارجية لكونه من المعقولات الثانية كيف ولواحد الوجود بالسواد مثلاً ذاتاً بحسب الخارج لكان محمولاً عليه موافقاً وايضاً لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود على ما في شرح المواقف فالحق ان الوجود مع كونه من الاوصاف الاعتبارية زائد في الممكن وان كان الصادر عن الفاعل ذات الممكن لا اتصاف الممكن بالوجود كما لا يخفى الا انك اذا تعقلت ذات الممكن ونظرت لها بدون الفاعل لم تكن كافية في انتزاع مفهوم الوجود المشترك منها بل لا بد من



ان التحقيق ان الشيخ ولو نفى الاحوال لا ينفى الاعتبارات لظهور زيادتها ذهناً وان لم يكن لها ثبوت خارجاً بل قال العلامة التفتازاني لا خلاف ان الوجود زائد ذهناً بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية بدون الوجود وبالعكس وتتعلق الماهية ونشك في وجودها اهـ (ثم نلينا) في الذكر خمسة سلبية نسبة للسلب اي النفي اذ مدلول كل واحد منها سلب امر لا يليق به سبحانه (وهي) اي الصفات السلبية (القدم بالذات فاعلم) اي القدم الذاتي بمعنى انه تعالى قديم لذاته لا لعلة قديمة اقتضت وجوده تعالى عن ذلك وليس المراد بالقدم الذاتي ما قابل القدم بالغير كما يقول الفيلسوف لقيام البرهان القاطع على انه لا شيء قديم بالغير وان كل ما سوى الله وصفاته حادث كما تقدم ومعنى القدم سلب الاولية اي انه تعالى لا اول لوجوده اذ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً تعالى عن ذلك فيلزم افتقاره الى محدث لما مر ثم محدثه كذلك لان انعقاد التماثل بينهما وذلك مفض الى

اعتبار الفاعل لها معها حتى تكون ماهية حتى ينتزع منها ذلك المفهوم كما سبق ايضاحه وهذا معنى الزيادة في الذهن في الممكن وعين في الواجب اذ لا عروض في وجود الواجب اي ان ذات الواجب هي محض ذات وماهية بنفسها بمعنى انها بذاتها بقطع النظر عن جميع الملاحظات كافية في انتزاع ذلك المفهوم المشترك منها كما سبق ايضاً وهذا معنى العينية المذكورة وبالجملة ان الممكن يمكن ان يتعقل في وجوده عروض وان لم يكن الصادر من الفاعل الا نفس ذات الممكن وماهيته ولا يعقل العروض في وجود الواجب فتأمل وفرق ولا تقلد ولا تنس ما قدمناه لك قبل هذا (قوله لا خلاف ان الوجود زائد ذهناً الخ) قد علمت مما تقدم حقيقة الحال فلا اعادة (قوله في الذكر) اي وفي الاثبات ايضاً كما هو ظاهر

الدور او التسلسل لان الماثل الثاني مثلاً ان كان المحدث له هو الاول فالدور وان استمر العدد الى غير نهاية فالتسلسل وكلاهما محال اما استحالة الدور فظاهرة لانه يلزم عليه تقدم كل منها على صاحبه وتاخره عنه وهو جمع بين متنافيين بل ويلزم عليه ايضاً عدم كل واحد منهما على نفسه وتاخره عنها وهو جلي البطلان واما التسلسل فلانه يؤدي الى وجود آلهة لا نهاية لها كل منها متصف بالحدوث والعجز والافتقار وهو باطل قطعاً لانه مناف لمقام الالهية من القدرة والغنى المطلق اذ العاجز الفقير لا يصح ان يكون خالقاً للعالم البديع الاتقان وما افصى الى المحال وهو عدم القدم محال اذ استحالة اللوازم تقتضي استحالة الملزومات فثبت القدم وهو المطلوب (و) ثاني الصفات السلبية «البقا» بالقصر للضرورة وهو سلب الآخرة اي نفيها اي انه تعالى لا آخر لوجوده تعالى لان ما ثبت قدمه استحالة عدمه والا لجاز عليه العدم فيحتاج الى مرجح فيكون حادثاً لا

(قوله لانه متناف لمقام الخ) هذا بتجه على من اثبت آلهة بوصف الالهية لا على من جعلها عللاً لانهاية لها والمبطل للتسلسل فيما زعمه القوم على كلا الوجهين برهان التطبيق وغيره مما هو مبين في محله ولولا خوف الاطالة لينا ذلك وقد قدمنا لك ما فيه الكفاية والايضاح الشافي فلا تغفل (قوله لان ما ثبت قدمه الخ) استدلوا عليه بان ما ثبت قدمه لا يكون وجوده مشروطاً بوجود حادث والا لم يكن قديماً بل كان حادثاً فاورد عليه انه يجوز ان يكون مشروطاً بعدم حادث معين بالذات او بالواسطة واعدام الحوادث ازالة صالحة لان تكون شرطاً للقديم لا يقال على هذا لا يحصل الجزم بابدية صفات الواجب تعالى الذاتية القديمة لانا نقول جواز ذلك فيما لا دليل قطعي على خلافه وفي الصفات دليل قطعي على انه ليس شيء



قديمًا كيف وقد ثبت قدمه « و » ثالث الصفات السلبية « قيامة » تعالى « بنفسه »  
 بمعنى سلب الافتقار الى المحل او المخصص اي الفاعل اما انه تعالى لا يفتقر الى  
 محل يقوم به قيام الصفة بموصوفها فلا أنه لو افتقر الى ذلك لكان صفة لا ذاتًا  
 اذ الذات لا تقوم بالذات لكن كونه تعالى صفة محال اذ لو كان صفة لاستحال  
 قيام الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة والارادة به تعالى اذ الصفة لا تقبل صفة  
 اخرى تقوم بها والا لزم ان لا تخلوعها او عن مثلها او عن ضدها ويلزم مثل  
 ذلك في الاخرى التي قامت بها وهكذا اذ القبول امر نفسي لا بد ان يتحد بين  
 المتماثلين او المتماثلات وهو محال لما يلزم عليه من اتصاف الصفة بمثلها او بضدها

منها مشروطًا بعدم حادث والا لزم إمكان ثبوت نقائضها وهو باطل عند جميع  
 العقلاء فانهم ( قوله بمعنى سلب الافتقار الى المحل الخ ) قال في شرح المقاصد ان  
 الحال في الشيء يفتقر اليه في الجملة سواء كان حلول الجسم في المكان او عرض  
 في جوهر او صورة في مادة كما هو رأي الحكماء اوصفه في موصوف كصفات  
 المجردات اهـ والافتقار بنا في الوجوب لان الوجوب يقتضي الاستغناء عن كل  
 ما سواه لانه معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان فبطل جميع الاحتمالات التي  
 يذهب اليها اوهام المخالفين في هذا الاصل وهي ثمانية على ما في شرح المقاصد  
 حلول ذات الواجب او صفة في بدن الانسان او روحه وكذا الاتحاد والمخالفون  
 منهم نصاري ومنهم متممون الى الاسلام اما النصاري فقد ذهبوا الى انه تعالى  
 جوهر واحد ثلاثة اقانيم هي الوجود والعلم والحياة المعبر عنها عندهم بالاب  
 والابن وروح القدس ويعنون بالجوهر القائم بنفسه وبالا تقوم الصفة وجعل  
 الواحد ثلاثة جهالة او مبال الى ان الصفات عين الذات ثم قالوا ان الكلمة وهي

او بخلافها فيكون العلم عالمًا وجاهلاً وقادرًا وكذا العكس وهو باطل ومن  
 دخول ما لانهاية له من الصفات الوجودية على ان الصفة لو اتصفت باخرى للزم  
 الترجيح بلا مرجح اذ جعل احدهما موصوفة والاخرى صفة لها دون ان تكون  
 صفة للذات التي قامت بها الموصوفة ودون ان تكون الموصوفة هي الصفة  
 للآخرى تحكم فليتأمل وهو تعالى قد ثبت انه قامت به الصفات الثبوتية فلا  
 يكون صفة لغيره فوجب ان يكون ذاتًا فلا يفتقر الى محل وهو المطلوب واما انه  
 لا يفتقر الى مخصص اي موجد ومؤثر فلما يلزم من الحدوث كما حرم في القدم  
 « ثلث » اي ادركت « التقا » اسم التقوى وهي امثال المأمورات فعلاً  
 والمنهيات تركا قال الامام الرازي التقى والتقوى واحد وهما لغة بمعنى الاتقاء  
 وهو اتخاذ الوقاية اي ما يقي الشخص يعني يحفظه ويحول بينه وبين ما يخافه

اقنوم العلم اتحدت بجسد عيسى وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر  
 بالماء عند الملكانية وبطريق الاشرار كما تشرق الشمس من كوة على بلور عند  
 النسطورية وبطريق الانقلاب دماً ولحمًا بحيث صار الاله هو المسيح عند  
 اليعقوبية ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر  
 وقيل تركب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة قد تدخل  
 الجسد فيصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فيعلمه الآلام والآفات الى غير  
 ذلك من الهذيانات واما المنتهي الى الاسلام فهم النصرانية والاستحائية من غلاة  
 الشيعة الذين لم يتعاشوا من اطلاق الآلهة على انتمهم وبعض المتصوفة كالفائلين  
 بان السالك اذا امن في السلوك وخاض لجة الوصول فرمما يحل الله فيه كالنار  
 في الجمر بحيث لا يميزان او يتحد به بحيث لا اثنية ولا تقاير ويصح ان يقول



مثل الترس ونحوه في الاجسام فكان المعنى جعل بينه وبين المعاصي وقاية تحول بينه وبينها من قوة عزمه على تركها واستحضار علمه بقبحها نقله الشيخ عبد السلام اللقاني في شرح الجزائرية وهذه الجملة انشائية في المعنى قصد بها الدعاء لمن حاول معرفة صفات الله تعالى وتكملة اليه قال اللهم اجعله محصلاً للثقوى ورابع الصفات السلبية (تخالف للغير) اية مخالفته تعالى لغيره من الحوادث ومعناها عدم الموافقة لشيء من الحوادث فليس تعالى بجوهر ولا جسم ولا عرض ولا متحرك ولا ساكن ولا يوصف تعالى بالكبر ولا بالصغر ولا بالثبوت ولا بالتحية ولا بالحلول في الامكنة ولا بالانحداد ولا بالاتصال ولا بالانفصال ولا باليمن ولا بالشمال ولا بالخلف ولا بالامام ولا بغير ذلك من صفات الحوادث اذ لو كان مماثلاً لما لوجب له تعالى ما وجب لها من الحوادث والافتقار وذلك محال لما مر واعلم ان العالم وان عظم في نفسه فهو بالنسبة لعظم قدرته تعالى ليس بشيء فكيف يكون العلي الكبير القديم القدير حالاً او متصلاً او منفصلاً او مستقراً او على جهة هذا الشيء الحقير الحادث الفقير وخامس

هو انا وانا هو حيث يرفع الامر والنهي ويظهر من الغرائب والعجائب ما لا يتصور من البشر وكلامهم دائر بين الحلول والاتحاد والضبط ما ذكرنا في قول النصاري وقال صاحب المواقف رايت من ينكر الحلول والاتحاد لان ذلك يشعر بالمغايرة ونحن لا نقول بتلك المغايرة وهذا العذر اشد قبحاً من ذلك اه (قوله فليس تعالى بجوهر) اذ الجوهر الممكن المستغني عن المحل او التميز بالذات وهو تعالى منزّه عن الامكان والتميز واما الجوهر بمعنى القائم بالذات فاطلاقه عليه تعالى ليس بممتنع عقلاً بل شرعاً لايهام النقص وعدم الاذن

الصفات السلبية (وحدانية) وهي عبارة عن سلب الكثرة في الذات والصفات والافعال اي عدم الاثنية (في الذات) اي في ذاته تعالى اتصالاً وانفصالاً فوحدانية الذات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمنفصل اي تنفي العدد في الذات متصلاً كان او منفصلاً فتنتفي التركيب في ذاته تعالى ووجود ذات اخرى مماثل للذات العلية اي انه تعالى ليست ذاته مركبة من اجزاء متصل بعضها ببعض والا تكن مماثلاً للحوادث من حيث التركيب فيحتاج الى من يركبه وهو محال وليس له نظير في ذاته (او) اي وعدم الاثنية في (صفاته العلية) اتصالاً او انفصالاً ايضاً فوحدانية الصفات تنفي عنه تعالى الكم المتصل والمنفصل فيها اي تنفي العدد في حقيقة كل واحدة منها متصلاً كان او منفصلاً اي انه تعالى له حياة واحدة وعلم واحد وهكذا لا اكثر وليس ثم من يتصف بصفات الالهية سواء تعالى (و) وحدانية اي عدم الاثنية في (الفعل) يعني انه تعالى متصف بواحدانية الافعال فليس ثم من له فعل من الافعال سواء تعالى اذ كل ماسواه عاجز لا تأثير له في شيء من الاشياء والمشهور في اثبات الوحدانية برهان التامع

(قوله وحدانية) اعلم ان التوحيد اما بمحصر وجوب الوجود او بمحصر الخالقية او المعبودية ويستدل على الاول بانه لو وجد واجبان فلما ان يكون مجموعهما الوجود واجباً فيلزم ان يكون الواجب ممكناً ضرورة احتياج المجموع في وجوده الى كل منهما واما ان يكون ممكناً فيلزم ان يوجد الممكن بلا علة مؤثرة فيه والثاني اشير الى دليله بالآية الآتية في كلام الشرح والثالث ثبت بالدلة السمعية وانعقد عليه اجماع الانبياء عليهم السلام اذ كلهم دعوا المكلفين الى هذا التوحيد ونهوا عن الاشراك في العبادة (قوله والمشهور الخ) يحتمل انه اشارة الى دليل التوحيد بمحصر الخالقية



المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيها الهة الا الله لفسد تاو حاصله انه لو امكن التعدد  
لامكن التمايز بينهما بان يريد احدهما حركة زيد مثلاً والاخر سكونه اذ كل  
منهما امر ممكن في نفسه وكذا تعلق الارادة بكل منهما وحينئذ اما ان يحصل  
الامر ان فيلزم اجتماع الضدين اولا فيلزم عجزهما او عجز احدهما وهو اماراة  
الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمايز  
المستلزم للحال فيكون التعدد محالاً وبما ذكر اندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا  
من غير تمايز وحاصل الدفع ان الامكان محال وان لم يقع تمايز بالفعل واذا علمت انه  
تعالى يجب له الوحدةانية (فالتاثير) اي الاختراع والايجاد للاشياء من العدم  
(ليس) اي لا يصح لاحد (الا للواحد القهار) وحده (جلا وعلا) فلا تاثير  
بقدرتنا في شيء من افعالنا الاختيارية كالحركات والسكنات والقيام والقعود

كما تقدم فيكون حاصل الاستدلال ان التعدد يستلزم امكان التخالف المستلزم  
على تقدير وقوعه المحال اعني عجز احدهما او اجتماع التقيضين او ارتفاعهما  
والمستلزم للحال محال فيكون التخالف محالاً فيكون التعدد محالاً وهذا التقرير  
موقوف على ان يكون المراد من قوله تعالى لفسد تاو لم نكونا لا الخروج عن النظام  
المشاهد وحينئذ تكون الآية دليلاً عقلياً قطعياً لا اقناعياً كما قيل لكن يقال ان  
تعدد الخالق انما يستلزم امكان التخالف لو كان كل واحد منهما تام القدرة وكونه  
خالقاً لا يستلزم ذلك فالصواب ان يحمل على ان برهان التمايز المشار اليه في  
الآية دليل على امتناع تعدد الواجب بان يقال لو وجد واجبان لكان كل منهما  
تام القدرة والارادة لان الواجب معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان ولو  
كان كذلك لامكن التمايز بينهما المستلزم للعجز او اجتماع التقيضين او ارتفاعهما

ونحو ذلك بل جميع ذلك مخلوق له سبحانه وتعالى بلا واسطة كما ان قدرتنا مخلوقة  
له تعالى والله خالقكم وما تعملون اي وخلق عملكم (فان قلت) اذا لم يكن لنا  
قدرة على ايجاد شيء فكيف ينسب لنا العمل وكيف يصح تكليفنا به ونخاطب  
به قال تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله وذلك كثير في الكتاب  
والسنة (قلنا) النسبة اليها ومخاطبتنا بتحصيله من حيث انه كسب او اكتساب  
لا من حيث انه ايجاد واختراع وتوضيح ذلك ان قدرته تعالى ابرزت الاشياء  
على طبق ارادته من العدم الى الوجود وهذا الابرار هو المسمى بالايجاد والاختراع  
وهو المراد بتعلق القدرة القديمة واما قدرتنا فقد تعلق ببعض الافعال وهي  
الافعال الاختيارية اي التي لنا فيها الاختيار والميل والقصد من غير ايجاد واختراع  
وهذا التعلق على طبق ارادتنا هو المسمى بالكسب والاكتساب فتعلق قدرة الله تعالى  
على وفق ارادته بتعلق ايجاد وتعلق قدرتنا على طبق ارادتنا بتعلق كسب اي تعلق هو  
كسب لا ايجاد فافعالنا الاختيارية قد تعلق بها القدرتان القدرة القديمة  
والقدرة الحادثة وليس للقدرة الحادثة تاثير وانما لها مجرد مقارنة فانه تعالى يخلق  
الفعل عندها لا بها كالا حراق عند مماسة النار للخطب فمن حيث انه خلق لنا  
ميلاً الى الشيء وقصدا اليه وخلق لنا قدرة مصاحبة لخلقته تعالى ذلك الذي  
قصدها نسب اليها ذلك الفعل وطلبنا به اذ هو في ظاهر الحال يتراءى انه فعل  
للعباد واذا نظر الى دليل التوحيد قطع الناظر بان الفعل ليس لمخلوق الا الله تعالى  
والا لزم الشريك له تعالى عن ذلك فعلم ان هذا التعلق عبارة عن مقارنة القدرة  
(قوله فلم ان هذا التعاقب الخ) وهذه المقارنة مسبب عادي لخلق الله تعالى الفعل  
في العبد يعني ان عادة الله جرت انه اذا تعلق قدرة العبد وارادته بالفعل تعلق  
قدرة الله وارادته بذلك الفعل في العبد فالمكسوب فعل وقع في محل قدرته



الحادثة من غير تأثير وبحسبه تضاف الافعال للعبد كقوله تعالى لها ما كتبت عليها ما اكتسبت ويترتب الثواب والعقاب بحسب الفضل او العدل ويسمى العبد حينئذ مختاراً وعند خلق الله تعالى الفعل في العبد بلا قدرة له مقارنة

فالكسب هو تلك المقارنة كذا يؤخذ من المواقف وهو المشهور عند مذهب الاشعري لكن قد فسر الاشعري في الابانة التي هي آخر مصنفاته والمعتمد من كتبه بتأثير قدرة العبد المستجمعة للشروط في فعله الاختياري باذنه تعالى وصرح بذلك ابن عساكر وغيره فمكسوب العبد نفس فعله الاختياري وكسبه فعله اياه بتأثير قدرته باذنه تعالى لا مستقلاً كما يقول المعتزلي وهذا هو الذي صرح به الاشعري في الابانة التي هي آخر تصانيفه التي استقر عليها الاعتماد وغيره لا يعول عليه لكونه مرجوحاً ومرجوعاً عنه وقد رايت الالوسي اطال في هذا في تفسيره روح البيان عند قوله تعالى والله على الناس حج البيت فارجع اليه ان شئت وقال الماتريدي والقاضي للعبد ارادة جزئية هي عبارة عن تعلق الارادة الكلية بجانب معين من الفعل والترك صادرة من العبد اختياراً وليست بمخلوقة لله تعالى لانها ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتيادية ككون الفعل طاعة او معصية او من قبيل الحال المتوسطة بين الموجود والمعدوم كما ذهب اليه صدر الشريعة فلا يلزم ان يكون العبد موجداً وخالقاً لبعض الموجودات وتلك الارادة الجزئية سبب ناقص عادي لتأثير قدرة الله تعالى بخلاف ذلك عند الاشعري فان الارادة الجزئية وان كانت سبباً عادياً للتأثير الا انها من الموجودات الخارجية المخلوقة لله تعالى عنده فليس لقدرة العبد تأثيراً في شيء وان كان لها مدخل باعتبار السببية العادية ولذا سمي مذهبه بالجبر

يسمى مجبوراً ومضطراً وقد تفضل الله سبحانه علينا في هذه الحالة باسقاط التكليف ولو شاء لكلفنا عندها ايضاً والفرق بين الحركة الاختيارية

المتوسط لكن يلزم على ما قاله الماتريدي والقاضي ان يكون العبد مؤثراً في ذلك الامر الاعتباري الذي سموه ارادة جزئية ولا معنى للتأثير في الاعتباري الا التأثير في منشأه الموجود في الخارج فيكون العبد مؤثراً في شيء موجود في الخارج وهو باطل على انه لا مؤثر في شيء من اتحاد الوجود الا الله وحده وقد شنع المعتزلة على الاشعري بان قدرة العبد لما لم تكن مؤثرة فتسميتها قدرة مجرد اصطلاح فان القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة وبان الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم وبانه لما لم يكن للعبد اختيار فلا يستحق الثواب والعقاب والجواب ان القدرة لا تستلزم التأثير بل ما هو اعم منه ومن الكسب والفرق بينها وبين العلم ان القدرة تستلزم هذا الاعم ولا يستلزمه العلم واما عدم استحقاق الثواب والعقاب فلا يقدر لان ترتبها على الفعل بطريق جري العادة والله تعالى مالك الملك يتصرف كيف شاء وايضاً للفعل الاختياري عندهم مباد اربعة مرتبة اولها تصور الملائم والثاني الشوق الناشئ منه والثالث الارادة وهو ميل يعقبه اعتقاد النفع او هي تأكد الشوق الرابع صرف القوة المنبثقة في الاعضاء ولا شك ان صرف القدرة مرتب على المبادي الثلاثة التي ليست باختيار العبد فلا فرق بين مذهب المعتزلة والاشاعرة الا باعتبار ان قدرة العبد مؤثرة عند المعتزلة دون الاشاعرة وهذا الفرق لا يؤثر في استحقاق الثواب والعقاب فان العبد مكروه عندهم في افعاله والمكروه لا يستحق الثواب والعقاب فما هو جوابهم فهو جوابنا فتدبر (قوله والفرق بين الحركة الخ) قال حجة الاسلام



والاضطرارية مما هو بديهي عند كل عاقل فبطل قول الجبرية بانه لا قدرة للعبد تقارن فعلا له اصلا بل هو مجبور ظاهراً وباطناً كالخيط المعلق في الهواء تميله الرياح بلا اختيار له في شيء اصلاً وقول القدرية بتأثير القدرة الحادثة في الافعال على طبق ارادة العبد والجبرية كفار قطعاً لان مذهبهم ينفي التكليف الذي جاء به الرسل عليهم السلام وفي كفر القدرية خلاف الاصح عدم كفرهم لانهم وان لم يثبت الشريك لله تعالى الا انهم لما اثبتوا لله تعالى خلق العبد وقدرته وارادته صار فعل العبد في الحقيقة مخلوقاً له تعالى وعلم ايضاً انه لا تأثير للامور العادية في الامور التي اقترنت بها فلا تأثير للنار في الاحراق ولا للطعام في الشبع ولا للماء في الري ولا في انبات الزرع ولا للكواكب في انضاج الفواكه وغيرها ولا للافلاك في شيء من الاشياء ولا للسكين في القطع ولا لشيء في دفع حر او برد او جلبها وغير ذلك لا بالطبع ولا بالعلة ولا بقوة اودعها الله فيها بل التأثير في ذلك كله لله تعالى وحده بمحض اختياره عند وجود هذه الاشياء «ومن» يقل من اهل الضلال كالفلاسفة

فان بداهة العقل حاكمة بالفرق بين حركة المرتعش وحركة المختار اه (قوله والجبرية كفار قطعاً الخ) هو كذلك ان صرحوا بنفي التكليف واما ان كان بطريق اللزوم فلا لجواز ان يقولوا بالجبر والتكليف معاً لان كون العبد مجبوراً لا يمنع من تكليفه كما يؤخذ مما سبق في كلامه ويكون تكليفنا ببعض دون البعض لانه لا يستل عما يفعل (قوله كالفلاسفة) هذا مبني على ظاهر كلام الحكماء وتحقيق مذهبهم انه تعالى فاعل للحوادث كلها ولا مؤثر سواء كما صرح به ابن سينا في الشفاء وصرح به الطوسي في شرح الاشارات ايضاً حيث قال شنع

«بالطبع» اي بتأثير الطبع اي الطبيعية والحقيقة بان يقول ان الاشياء المذكورة تؤثر بطبعها «او» يقل «بالعلة» اي بتأثيرها بان يقول ان بعض الاشياء علة اي سبب في وجود شيء من غير ان يكون لله تعالى فيه اختيار والفرق بين تأثير الطبع وتأثير العلة وان اشتركا في عدم الاختيار ان التأثير بالطبع يتوقف على وجود الشرط وانتفاء المانع كلاحراق بالنسبة للنار فانه يتوقف على شرط مناساة النار للشيء المحرق وانتفاء مانع البلل فيه مثلاً واما التأثير بالعلة فلا يتوقف على ذلك بل كلما وجدت العلة وجد المعلول كحركة الخاتم

عليهم ابو البركات البغدادي بانهم نسبوا المعلولات التي هي المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان ينسب الكل الى المبدأ الاول وتجعل المراتب شروطاً معدة لافاضته وهذه مواخذة تشبه المواخذة اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم لم يكن منافياً لما انسوا وبنوا مسائلهم عليه وقال بهمنيار في التخصيل وان سالت الحق فلا يصح ان يكون علة الوجود الا ما هو بريء من كل وجه عن معنى ما بالقوة وهذا هو المبدأ الاول لا غير لكن قد يقال ما مر نقله عن بعض المحققين في مذهب الفلاسفة من ان المختار استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة دون الاعتبارات العقلية الخ يدل على كون الوسائط فاعلة على ما يختاره لا شروطاً والالت اذ لا استحالة في كون الشروط اموراً اعتبارية عقلية قلت قد علمت هناك ان ظاهر ما اختاره غير مراد وقد سبق بيانه فتدبر ولا تعجل «قوله واما التأثير بالعلة الخ» فان قلت كيف هذا مع القول بالمعدات والوسائط على رأي الحكماء قلت هم يجعلون ذلك من تمام العلة



بالنسبة لحركة الاصبع ولذا كان يلزم اقتران العلة بمعلولها ولا يلزم اقتران الطبيعة بمطبوعها اي لتخلف الشرط او انتفاء المانع « فذاك » القائل « كفر » اي كافر او ذو كفر ويصح رجوع اسم الاشارة للقول المفهوم من يقل فالجمل ظاهر على معنى فقوله كفر فيكون القائل به كافرا لانه اثبت الشريك والعجز لله تعالى عن ذلك « عند » جميع « اهل الملة » اي ملة الاسلام والملة والدين والشريعة عبارة عن الاحكام الشرعية فهي متحدة بالذات لكنها مختلفة بالاعتبار لان الاحكام الشرعية من حيث انها تملي لتتقل ملة ومن حيث انها يتدين بها اي يعبد بها دين ومن حيث انها شرعت اي بينها الشارع شريعة اي مشروعة « واعلم » ان الفلاسفة كما قالوا بتاثير الطبائع والعلى قالوا ان الواجب الوجود اثر في العالم بالعلة فهو تعالى علة فيه فلذا قالوا ان العالم قديم لانه يلزم من قدم العلة قدم المعلول فقد اثبتوا له تعالى عدم الاختيار وعدم القدرة ولا شك في كفرهم عند المسلمين والحاصل ان الفاعل بحسب الفرض والتقدير ثلاثة فاعل بالطبع وفاعل بالعلة وفاعل بالاختيار وهو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك وكلها قال بها الفلاسفة والثالث كالانسان عندهم واما المسلمون فلم يقولوا الا بالاخير ثم هو مخصوص بالواحد القهار سبحانه وتعالى « ومن يقل » من اهل الزيغ ان هذه الامور العادية تؤثر « بالقوة المودعة » اي بواسطة قوة اودعها الله تعالى فيها كما ان العبد يؤثر بقدرته الحادثة التي خاتمها الله تعالى فيه فالنار تؤثر بقوة خلقها الله تعالى فيها وكذا الباقي « فذاك » انقائل « بدعي » نسبة للبدعة خلاف السنة لانه لم يتمسك بسنة السلف الصالح التي اخذوها عن النبي صلى الله عليه وسلم وليس بكافر على الصحيح لما تقدم واذا كان بدعياً

( فلا تلتفت ) اي لقوله بل يجب الاعراض عنه والتمسك بقول اهل السنة من انه لا تاثير لما سوى الله تعالى اصلاً لا بطبع ولا علة ولا بواسطة قوة اودعت فيها وانما التاثير لله وحده بمحض اختياره ( فان قلت ) ان بعض اهل السنة قال بالتاثير بواسطة القوة ورجحه الامام الغزالي والامام السبكي كما نقله السيوطي فكيف يكون القائل به بدعياً وفي كفره قولان ( قلت ) معنى القول بالتاثير بالقوة عند بعض ائمتنا ان الله تعالى هو المؤثر والفاعل بسبب تلك القوة التي خلقها الله تعالى في تلك الاشياء فالتاثير عنده لله وحده وان كان بواسطة تلك القوة واما القدريّة فينسبون التاثير لتلك الاشياء بواسطة القوة ففرق بين الاعتقادين ومع ذلك فالراجح الاول وهو ان التاثير له وحده عندها لا بها وان جرت العادة بانه انما يحصل التاثير عندها ثم اشار غفر الله له الى برهان الصفات السلبية اجمالاً بقوله لو لم يكن اي انما وجب اتصافه بالصفات السلبية لانه لو لم يكن « متصفاً بها » بان كان غير قديم او باق او كان مماثلاً للحوادث او غير قائم بنفسه او غير واحد فيما مر « لزوم حدوثه » تعالى عن ذلك اما القدم فظاهر واما البقاء فلانه لو لم يكن متصفاً به لم يكن قديماً لان من ثبت قدمه استحالة عدمه والا لكان جائزاً لعدم فيحتاج الى مرجح وكل يحتاج الى مرجح حادث واما القيام بالنفس فلانه لو قام بغيره لكان عرضاً وقد تقدم بيان حدوث الاعراض او كان صفة قديمة قائمة بموصوفها فيلزم ان لا يتصف بصفات المعاني لما مر وهو باطل واما المخالفة للحوادث فلانه لو ماثل شيئاً منها لكان حادثاً مثلاً واما الوجدانية فلانه لو كان له نظير في ذاته

فتدبر وراجع « قوله قلت معنى القول الخ » اي فبين القوة وما قارنها ملازمة عقلية بحيث لا يصح التخلف وهذا القول قريب من قول الحكماء ان لم يكن عينه



او صفاته للزم العجز لما مر وكل عاجز حادث « وهو » اي الحدوث عليه تعالى  
 « محال » لا يقبل الثبوت عقلا وهذا اشارة الى الاستثنائية فهو في قوة قولنا لكن  
 حدوثه محال « فاستقم » تكملة ولا تخلو عن فائدة وانما كان حدوثه تعالى محالا  
 « لانه يفضي » اي يؤدي « الى التسلسل » ان استمر العدد الى مالا نهاية له وهو  
 محال لما مر « و » اي او يفضي الى « الدور » ان لم يستمر بان رجع الى الاول  
 فيكون الاول متاخرا والمتاخر اول « و » الدور « هو المستحيل المنجلي » اي  
 الظاهر لظهور دليله وقد مر واذا كان كل من التسلسل والدور محالا فما افضى  
 اليهما وهو الحدوث يكون محالا واذا كان الحدوث عليه تعالى محالا ثبت اتصافه  
 تعالى بالصفات السلبية على ما تقدم يانه وقد تقدم برهان كل صفة على حدتها  
 تفصيلا ايضا عند ذكرها والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان  
 هدانا الله ثم فرغ على ما ذكره من صفات السلوب بعض اسماء ونزاهات فقال  
 « فهو » سبحانه وتعالى « الجليل » اي العظيم الشأن الذي يخضع لجلاله كل عظيم  
 ويستحق بالنسبة لعظمته كل نعيم والاظهر ان الجلال يرجع للصفات السلبية  
 والكمالية معا لا لاحدهما فقط كما قيل بكل ( والجليل ) اي المتصف بصفات  
 الجمال والكمال من علم وحياة وقدرة وارادة وغيرها وانما نتم بالتنزيه عن كل عيب  
 ونقص مما لا يليق بالجنان الاعز الاحي ويندرج في ذلك اللطف والحلم والكرم  
 والعفو وغير ذلك مما لا يحصى اذ هي ترجع للارادة او مع القدرة والجلاله ترى

على ما نقله الطوسي فافهم ( قوله والاظهر ان الجلال الخ ) والتفريع حينئذ باعتبار  
 رجوعه للسلبية او باعتبارها بناء على ما سياتي له من ان صفات الكمال انما نتم  
 بالتنزيه عن كل عيب ونقص ( قوله وانما نتم الخ ) مراده بذلك بيان وجه التفريع

المارقين به تعالى من هيئته خاشعين وجماله ترائم من حبه مولدين ( والولي ) اي  
 مالك الخلائق ومتولي امورهم ( والطاهر ) اي المنزه عن كل ما لا يليق به  
 ( القدوس ) من القدس وهو الطهر اي العظيم التنزيه عن كل نقص ( والرب )  
 اي المالك ومربي الخلائق ( العلي ) اي المرتفع القدر المبرأ عن كل عيب  
 ( منزه ) اي هو منزّه ومطهر « عن الحلول » في الامكنة او حلول السريان  
 كسريان الماء في العود الاخضر « و » عن « الجهة » لشيء فلا يقال انه فوق  
 الجرم ولا تحته ولا يمينه ولا شماله ولا خلفه ولا امامه ( و ) منزّه عن  
 « الاتصال » في الذات او بالغير وعن ( الاتصال ) فلا يقال انه متصل بالعالم  
 ولا منفصل عنه لان هذه الامور من صفات الحوادث والله ليس بحادث وقد  
 تقدم ان العالم وان عظم في نفسه فهو في جانب ياهر قدرته كانه ليس بشيء  
 فكيف يكون العلي الكبير الغني القدير حالا او متصلا او منفصلا في شيء  
 حقير فقير هو في نفسه عدم قال العارف ابن عطاء الله في الحكم ايا عجا كيف  
 يظهر الوجود في عدم ام كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم اه سبحانه  
 قد دلت على وجوب وجوده آياته وشهدت بوجدانيته مصنوعاته واشتبه الاخر  
 على اقوام وقوفهم مع الامور العادية ونفسكا بظواهر تصوص شرعية فقال قوم بالجهة

مع كونه راجعا لصفات الكمال على الصفات السلبية ( قوله الولي الخ ) ولا يكون  
 كذلك الا المنزه من كل عيب ونقص ( قوله منزّه عن الحلول الخ ) تقدم الكلام  
 على ذلك فارجع اليه ( قوله فقال قوم بالجهة ) منهم ابن تيمية فان له ميلا عظيما  
 الى اثبات الجهة ومبالغة في القدح في نفيها حتى قال بعض المحققين رايت في بعض  
 تصانيفه انه قال لا فرق عند بنية العقل بين ان يقال هو معدوم او يقال طلبته



وقال آخرون بالجسمية ويلزم منها الحلول والاتصال او الاتصال تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً واجاب ائمتنا صلواتهم بان الله تعالى منزّه عن صفات الحوادث مع تفويض معاني هذه النصوص اليه تعالى ايثاراً للطريق الاسلم وما يعلم تاويله الا الله وخلفهم بتعيين محامل صحيحة ابطالا لمذهب الضالين

في جميع الامكنة فلم اجده اه ومحصل كلامهم ان الشرع ورد بتخصيص جهة فوق ولذا يتوجه اليها في الدعاء كما خصص الكعبة بكونها بيت الله تعالى ولا يخفى بطلانه على ذي فطنة واحتمال ما ورد للاجواز (قوله وقال آخرون بالجسمية) منهم من قال انه جسم حقيقة ثم افترقوا فقال بعضهم انه مركب من لحم ودم وقال بعضهم انه نور مثلاً كالسيكة البيضاء طوله سبعة اشبار بشبر نفسه ومنهم من يقول على صورة انسان فمن قائل انه شاب امرء مجرد جعد قشط ومن قائل انه شيخ اشعث الراس ومنهم من قائل هو في جهة فوق ومماس للصفحة العليا من العرش ويموز عليه الحركة والانتقال ويضط العرش تحته اطيح الرجل الجديد تحت الركاب الثقيل وهو يفضل على العرش بقدر اربعة اصابع ومنهم من قال هو محاذ للعرش غير مماس له وبعيد عنه بمسافة متناهية وقيل غير متناهية ولم يستكف هذا القائل من جعل غير المتناهي محصوراً بين حامين ومنهم من تستر بالكفة وقال انه جسم لا كالأجسام وله حيز لا كالأحياء ونسبته الى حيزه ليست كنسبة الأجسام الى احيائها وهكذا ينفي جميع خواص الجسم عنه حتى لا يبقى الا اسم الجسم وهو لا يكفرون بخلاف القائلين بانه جسم حقيقة قال الشيخ ابن عربي في الفتوحات العجب من هذه انطائفة يعني الظاهرية القائلين بالجهة والجسمية انهم تركوا النص الصريح وهو قوله تعالى ليس كمثله شيء

وارشاداً للقاصرين فحملوا اليد على القدرة والوجه على الذات والاستواء على الاستيلاء وهكذا نظراً الى الطريق الاحكم وذهاباً الى ان الوقف في الآية على والراسخون في العلم ومن ثم قيل ان طريق السلف اسلم وطريق الخلف اعلم والحاصل انه لا بد من تاويل اي حمل اللفظ على غير ظاهره الا ان الخلف عينوا المحامل فتاويلهم تفصيلي وتاويل السلف اجمالي فقول العلامة اللقاني

وكل نص او هم التشبيها اوله اي تفصيلاً وقوله او فوض اي بان تؤوله اجمالاً على معنى انك لا تعين له محملاً بدليل قوله بعده ورم تنزيهاً واوفي كلامه رحمه الله للتخير «و» منزّه ايضاً عن (السفه) وهو وضع الشيء في غير محله اذ هو المدير الحكيم الخبير العليم ولذا قال بعض اهل العرفان لما شاهد من عجب الاتقان ليس في الامكان ابداع مما كان ولما فرغ من الكلام على الصفات السلبية شرع في بيان صفات المعاني وقدمها لانها من باب التخلية والمعاني من باب التخلية وشأن التخلية ان تقدم على التخليه فقال (ثم المعاني) اي ثم بعد ان عرفت ما تقدم من النفسية والسلبية فيجب عليك معرفة الصفات المسماة بالمعاني لان كل واحدة منها معنى قائم بذاته تعالى ومرادهم بصفات المعاني الصفات الوجودية اي التي لها وجود في نفسها قديمة كانت او حادثة كعلمه وقدرته تعالى وكلمنا وقدرتنا والبياض والسواد والحاصل ان الصفات ان كانت وجودية سميت صفات معاني وان لم تكن وجودية فان كان مدلولها عدم امر لا يليق سميت سلبية وان لم يكن مدلولها عدماً فان كانت واجبة للذات ما دامت الذات غير معلة بعلّة سميت صفة نفسية وحالاً نفسية كالوجود والتخيير للجرم وقوله للاعراض وان كانت معلة بعلّة بان كانت واجبة للذات ما دامت علتها





سميت مغنوية كالعالمية والقادرية اي كون الذات المتصفة بالعلم عالمة وكون المتصفة بالقدرة قادرة نسبة الى المعاني وهي (سبعة للرأي) اي الناظر المتأمل ثم فسرها بقوله (اي علمه) وما عطف عليه «المحيط بالاشياء» كلها واجبتها وجائزها ومستحيلها فليس مراده بالاشياء الموجودات فقط كما هو المتعارف عندهم وهو صفة ازلية تنكشف بها الموجودات والمعدومات على ما هي عليه

وعملوا بالنصوص المحتملة اه (قوله اي علمه الخ) لان الافعال المثقنة تدل على علم فاعلمها فان دلالة الفعل المثقن على علم الفاعل بديهية فان كل من رأى خطأ او عتقاً حسناً ينتقل منه الى علم كاتبه ونقاشه على قدر حسنهما واتقانها ومن يفكر في بذائع الآيات السماوية والارضية من خلق الافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر وانواع المعادن والنبات والحيوان على التساق وانتظام واتقان واحكام بحيث تحار فيها العقول والافهام ولا يفي بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة والتشريح وعلم الآثار العلوية والسفلية والحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا ولم يجد للكثير ميلاً فكيف اذا رقى الى عالم الروحانيات الارضية والسماوية والى ما يقول به الحكماء من المجرّدات كما قال تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر الى آخر الآية وجد دقائق حكم تدل على كمال حكمة صانعها وعلمه الكامل الشامل (وقوله بالاشياء كلها الخ) اي الماهيات كلها كلية كانت او جزئية ذاته تعالى او غيرها موجودة او معدومة حقيقة او اعتبارية فبطل قول من زعم انه لا يعلم شيئاً او لا يعلم البعض اما ذاته كما قال به بعض او الجزئيات المادية كما قال به بعض آخر والمراد بان كل ما يطلق عليه

انكشافاً لا يحتمل التقيض بوجه و (حياته) تعالى وهي صفة ازلية توجب صحة

الجميع افرادياً كان او مجموعياً فبطل قول من قال انه لا يعلم المجموع الغير المتناهي واشتهر عن الحكماء انكار علمه تعالى بالجزئيات وكثير تشنيع الطوائف عليهم لكن استدلالهم على علمه تعالى بانه يعلم ذاته واذا علم ذاته علم جميع ما عداه اما الاول فلان العلم حضور المجرّد عند المجرّد القائم بذاته وهو حاصل في شانه تعالى لان ذاته مجرد غير غائبة عن ذاته فيكون عالماً بذاته والتغاير الاعتباري كاف كما صرحوا به واما الثاني فلانه تعالى مبداً لجميع ما سواه اما بالذات واما بالواسطة والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول تدل على انهم قائلون بشمول علمه تعالى للجزئيات وانه لا يعذب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء لكن لا يعلمها بطريق الاحساس والتخيل بل يعلمها كعلمه بذاته الجزئية وسائر المجرّدات الجزئية وبانه يحتاج الى طول وقد بسط في محله فراجع (قوله وهي صفة الخ) بيان ذلك ان الكل متفقون على كونه تعالى حياً واستدلوا عليه بانه تعالى علم قادر وكل من شانه كذلك فهو حي لكن اختلفوا في معنى كونه حياً فذهب الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة الى ان حياته تعالى عبارة عن صحة العلم واتقده والجمهور من الاشاعرة الى انها صفة توجب تلك الصحة واستدلوا على ذلك بانه لولا تلك

(قوله كعلمه الخ) مراده التشبيه في عدم الاحتياج الى الآلات وانه ليس بطريق التخيل والاحساس فكما ان علمه على الوجه الكلي لا يشبه علماً على ذلك الوجه كذا علمه على الوجه الجزئي لا يشبه علماً على ذلك الوجه حتى يلزم انه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي يكون علمه بطريق الاحساس والتخيل فيتوقف على الآلات وهو محال في حقه تعالى فلا حاجة الى القول بانه يعلمها على الوجه الكلي المنطبق عليها في الخارج لانه لا يجدي نفعاً قافهم اهـ



الصفة الموجبة لكان اختصاص صحة العلم والقدرة الكاملين به اختصاصاً من غير مخصص ورجحاناً من غير مرجح واللازم باطل وهذا الدليل منقوض اجمالاً وتفصيلاً اما اجمالاً فلانه جار في اختصاص تلك الصفة الموجبة فانها خاصة به ايضاً فان احتاج اختصاصها الى مخصص آخر يلزم التسلسل وان لم يحتاج بل اختصت باقتضاء الذات فليكن المخصص بالاقتضاء نفس الصحة لا الصفة الموجبة لها فلذا قال صاحب المواقف بعد ايراد هذا النقض فن اراد اثبات زيادة الحياة فعليه بالدليل اه وما قيل في صفة الحياة من عدم الدليل على زيادتها يقال في غيرها من باقي الصفات مثلاً كما صرح به كثير من المحققين كصاحب المواقف وغيره واما ما اشتهر عن الشيخ الاشعري من انه ثبت الصفات زائدة على الذات والمعتزلي ينفي ذلك فهذا من فهم الاصحاب من مجمل كلام الاشعري وهو خلاف التحقيق من مذهبه والذي فهمه صاحب المواقف من كلام الشيخ انه وقع في مقابلة قول بعض المتوغلين في تقليد ظواهر الفاظ الحكماء من انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة الخ فحجب من قول ذلك النكائل ونفاه بالضرورة واثبت انه له علم وقدره الخ وقال لا يجوز نفيها لان نفيها ينفي الحمل ونفي الحمل لا يجوز اذ يكون نفي القدرة مثلاً تناقضاً مع اثبات القادر مثلاً الذي هو بمعناها عند التحقيق لانها مبدؤه الا انها ليست غير الذات ولا زائدة عليها بحسب الخارج ولا عيناً لها بحسب المفهوم فالكل في الوجود واحد والمعتزلة لعدم فهم كلام الشيخ شنعوا عليه مع انه رحمه الله تعالى لا يريد الا ما هو كلمة الوفاق بين اكثر الطوائف من حكماء وصوفية ومعتزلة وهو انه ليس في الخارج صفات زائدة على الذات وانما ذلك بالصدق والحمل فقط والتخالف في المفهومات والله در صاحب المواقف حيث وقف على مراد الشيخ رحمه الله تعالى دون كثير من

العلم والارادة (وقدرة) وهي صفة ازلية يتأق بها ايجادها الممكن واعدامه

الاصحاب كيف لا يكون مراد الشيخ ما ذكر ولو قلنا بان الصفات زائدة على الذات موجودة في الخارج فلما ان تكون واجبة الوجود لذاتها فيلزم ان لا تكون مفقورة الى الذات في الوجود ضرورة ان واجب الوجود لذاته هو ما لو نظر الى ذاته من حيث هو ذاته كان موجوداً وهذا مما لا شبهة فيه لاحد فتكون الصفات مستقلة بالوجود فلا تكون صفات وهو خلف ويلزم عليه ايضاً لزوماً واضحاً تعدد الذاتات التقدماء وهو اشنع من مقالة النصارى بتعدد الاقانيم واما ان تكون واجبة بغيرها ممكنة لذاتها فتكون حادثة ويلزم قيام الحادث الخارجي بذاته تعالى فيقتضي حدوث الذات ايضاً لملازمتها للذات وهو محال ايضاً ولا يلزم من نفي زيادة الصفات نفي الصفات ليكون كفراً لان حاصل نفي الزيادة نفي الصفات الحقيقية الزائدة على الذات لا نفي مطلق الصفات ولو كانت اعتبارية هي عين الذات وتعددتها بالاعتبار ولذا قال الدواني واعلم ان مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الاصول التي يتعلق بها تكفير احد الطرفين وقد سمعت عن بعض الاصفياء انه قال عندي ان زيادة الصفات وعدم زيادتها وامثالها مما لا يدرك الا بالكشف ومن اسنده الى غيره فانما يترأى له ما كان غالباً على اعتقاده بحسب النظر الفكري ولا ارى باسافى اعتقاد احد طرفي الاثبات والنفي في هذه المسئلة اه وعلى هذا فما قاله في المواقف من ان المعتزلة كفرت في ستة امور منها نفي الصفات فقيه نظر ظاهر الا ان يجعل على التفسير عن مذهبهم واما تفصيلاً فلان الرجحان بلا مرجح انما يلزم لو صح ان يثبت لغيره تعالى ذلك العلم والقدرة والا فلا فاسئل الله التوفيق (قوله وقدرة وهي الخ) هذا مذهب





الشيخ القائل يثبت الصفات الموجودة الزائدة وقال عبد الحكيم التحقيق ان القدرة نفس التمكن من الفعل اذ لا دليل على امر سواء كما في شرح المقاصد اه والمراد من التمكن كونه بحيث يصح منه الفعل والتترك اي يصح منه ان يوجد وان لا يوجد فالقدرة من يصح منه الفعل والتترك ولا يكون شيئا منها لازماً لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه والى هذا ذهب المليون كلهم واما الفلاسفة فانهم قالوا ايجاد العالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه وانكروا القدرة بالمعنى المذكور واثبتوا الايجاب واما ما في شرح المواقف من ان كونه قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فانه متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والجود لازمة لذاته تعالى كازوم العلم وسائر الصفات الكمالية له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب صدقه ومقدم الشرطية الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتان في حق الباري تعالى ففيه بحث لان المشيئة عند المليون عبارة عن القصد وتعلق القصد باحد الطرفين غير لازم لذاته فلهذا يصح كل منهما بدلا عن الآخر وعند الحكماء عبارة عن علمه بالنظام الاكمل وهو لازم لذاته تعالى بطريق الايجاب فلذا كان مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الثانية ممتنع الصدق فالإتفاق بين الفريقين ليس الا بحسب اللفظ فقط والمراد من الصفة في قولنا بحيث يصح الخ الامكان الوقوعي الخاص اي انه لا يجب للفاعل شي من جانبي الفعل والتترك لا لذات الفاعل ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة اليه وان لم يكن ضروريا بالنسبة لغيره فلا يكون وجوب الفعل بواسطة تعلق

(قوله ان القدرة الخ) اي فهو امر اعتباري وليست امرا موجودا زائدا على الذات

و (ارادة) وهي صفة ازلية تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه من وجود او عدم ومقدار وزمان ومكان وجهة اذ لو لم يتصف بواحدة من هذه الصفات الاربعة لا تصف باضدادها من جهل وموت وعجز وعدم قصد الى شيء والمتصف باضدادها لا يمكنه ان يخلق شيئا من العالم البديع الاثقان كيف والعالم موجود على اتم النظام وسياتي لهذا مزيد بيان ثم ذكر مسألة تتعلق

الارادة الازلية بجانب الفعل منافياً لكون الفاعل تعالى مختاراً فيه على مذهب المتكلمين لان تعلق الارادة الازلية بهذا الجانب لم يكن ضروريا له تعالى لا لذاته ولا لامر خارج ضروري له بالنسبة اليه والوجوب بالاختيار يحقق الاختيار «قوله ارادة وهي الخ» اي مغايرة للعلم والقدرة فال في شرح المقاصد اتفق المتكلمون والحكماء وجميع الفرق على اطلاق القول بانه تعالى يريد وشاع ذلك في كلام الله وكلام الانبياء عليهم السلام ودل عليه ما ثبت من كونه تعالى فاعلا بالاختيار لان معناه القصد والارادة مع ملاحظة ما للطرف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد سواء لاحظ الطرف الاخر كما في الفاعل المختار او لم يلاحظ كما في الواجب فانطبق اطلاق المريد على جميع المذاهب كما لا يخفى لكن كثر الخلاف في ارادته تعالى فعندنا صفة قديمة زائدة على الذات قائمة به على ما هو شأن سائر الصفات الحقيقية وعند الجبائية صفة زائدة قائمة لايجل وعند الكرامية صفة حادثة قائمة بذاته تعالى وعند ضرار نفس الذات وعند التجار صفة سلبية هي كون الفاعل ليس بمكره ولا ساه وعند الفلاسفة هو العلم بالنظام الاكمل وعند الكعبي ارادته لفعله تعالى العلم به تعالى ولفعل غيره الامر به وعند المحققين من المعتزلة هي العلم بما في الفعل



بالارادة وقع فيها النزاع بيننا وبين المعتزلة بقوله « وكل شيء كائن » اي موجود من الجواهر والاعراض وهذا مبتدا وجملة قوله « اراده » اي اراد وجوده خبره فلا يقع في ملكه تعالى الا ما يريد وهذا اذا كان الكائن قد امر الله به كايان اي بكرضى الله عنه وكذا ايمان بقية المؤمنين بل « وان يكن بضده » اي بضد ذلك الكائن « قد امرا » بالف الاطلاق والضمير يعود عليه تعالى اي وان كان ذلك الكائن قد امر الله تعالى بضده ككفراي جهل لعنه الله وكذا

من المصلحة اهمع زيادة ايضاح فقول الاشاعرة صفة رد لضرار وقولهم مغايرة للعلم رد للفلاسفة والكعبي ومحقق المعتزلة وقولهم قديمة قائمة بالذات رد للكرامية والجبائية والتجارب بناء على ان القديم من الموجودات الخارجية كالحادث فلا تكون الصفة السلبية قديمة وان كانت ازيله كالاعدام الازليه ورد للكعبي في ارادته لفعل غيره لان مراده من الامر الكلام اللفظي الحادث فلي هذا تعرضهم لمغايرتها للقدرة لدفع توهم انها عينها وان لم يذهب اليه احد اذا الكل متفقون على ان مجرد القدرة لا يكفي في الابدان بل لابد من مخصص استدلال اصحاب بان نسبة الممكنات الى ذات الفاعل سواء فلا بد من مخصص به يصح كون الفاعل فاعلاً لشيء معين ولا يكون ذلك المخصص امراً منفصلاً عن الفاعل كاستعداد القابل لان نسبة الذات الى ذلك الامر المنفصل وغيره سواء ايضاً فيحتاج الى مخصص اخر ويتسلسل وايضاً احتياج الواجب الى امر منفصل في فاعليته قطعي البطلان فلا بد ان يكون ذلك المخصص صفة قائمة بذاته وليس صفة الحياة الغير المتعلقة بشيء من الممكنات لان نسبتها الى جميع الممكنات سواء كنسبة الذات فلا تصلح للتخصيص فلا بد ان يكون تلك الصفة مما يتعلق بالممكنات وليست صفة القدرة

كفر بقية الكافرين فانه كائن وقد امر الله بضده وهو الايمان ونهى عنه ومع ذلك هو مراد له تعالى بدليل وقوعه والحاصل ان كل كائن اي واقع فهو مراد له تعالى سواء امر به ام لا ومفهومه ان مالم يكن فهو غير مراد الوقوع سواء امر به كالايان من ابي جهل اولم يامر به كالكفر من المؤمنين فالاقسام اربعة كما ياتي واذا عرفت ذلك ( فالتقصيد ) يعني الارادة ( غير الامر ) بالشيء بل ولا

لانها وان تعلق بها لكن نسبة تعلقها بها سواء لان ما يفيد تعلق القدرة هو صحة الصدور عنه تعالى وجميع الممكنات مشتركة في هذه الصحة اذ كما صح صدور هذه الصفة ككون هذا الجسم ايض في هذا الوقت صح صدور الآخر ككونه اسود في ذلك الوقت كما صح صدور كل من الضدين في هذا الوقت صح في كل وقت من الاوقات فلا يكون تعلق القدرة مخصصاً بل لابد ان تكون تلك الصفة المخصصة متعلقة باحد الضدين دون الآخر وفي وقت معين دون سائر الاوقات وهي الارادة اذ لا يصح تعلقها بالضدين في وقت واحد والا لتحقق الضدان او تخلفا او احدهما عن الارادة والاول باطل بالضرورة وكذا الثاني لاستلزامه عجز الواجب تعالى مع ارادة الضدين في وقت واحد لكونها ارادة محال لا تصدر عن ذي شعور وليست صفة العلم لان التصوري منه تعلقه اشمل من تعلق القدرة فعدم كونه مخصصاً اولى والتصديق المختص بجانب الواقع تابع للوقوع فلا يكون الوقوع تابعاً له والا لزم الدور ولا يجوز ان يكون العلم ببعض الاشياء مخصصاً للبعض الآخر كما

( قوله فلا يكون الوقوع الخ ) فلا يكون مخصصاً فبطل قول من قال انه المخصص وقوله والا لزم الدور لان العلم بالوقوع بالفعل انما يكون بعد الوقوع فالوقوع سابق فلا كان العلم به هو المخصص لزم ان يكون ذلك العلم سابقاً على الوقوع ضرورة وجوب تقدم المخصص وهذا مما لا شبهة فيه فاندفع ما اورد على لزوم الدور وقد بين في محله فراجع اه منه



يستلزمه كما انه لا يستلزمها لما علمت انها قد يجتمعان في شيء كإيمان أبي بكر وقد يفردان وذلك لان الإرادة صفة تخصص الممكن ببعض ما يجوز عليه والامر يرجع للكلام النفسي كالنهي (فاطرح) أي اترك (المرا) وهو الجدال والتزاع الباطل من المعتزلة الداهيين إلى انه تعالى يقع في ملكه ما لا يريد بناء على اتحاد الإرادة والامر وهو تعالى لا يأمر بالفحشاء فلا يريد القبائح كالكفر والمعاصي والا لزم انه يأمر بها وهو باطل وحيث أنه تعالى لم يرد من الناسق إلا إيمانه وطاعته لا كفره ومعصيته قالوا ولأن إرادة القبيح قيحة كخلقها وإيجاده فعدم أكثر ما يقع من أفعال العباد ليس بإرادة الله ولا بخلقها

ذهب إليه محققو المعتزلة حيث قالوا ان العلم يترتب النفع على إيجاد النافع مخصص للنافع بالوقوع ويسمى ذلك العلم عندهم بالداعي وهو الإرادة عندهم ولذا ذهبوا إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض وقالوا وجوب الفعل مع الداعي لا يتنافى الاختيار بل يحققه لأن الواجب تعالى موجب في تعلق علمه بجميع المعلومات فلو كان المخصص الموجب للوقوع هو العلم بالنفع كان ذلك المخصص لازماً للذات فيكون فعله تعالى واجباً لأمراً خارجاً ضرورياً للفاعل وهو يناقض الاختيار بالمعنى الإخص قطعاً فلا يكون الواجب مختاراً بهذا المعنى بل يؤول إلى قول الفلاسفة بالاختيار المجامع للإيجاب بخلاف ما إذا كان المخصص تعلق الإرادة الازلية فإن ذلك التعلق غير لازم للذات الواجب كما تقدم وإن كان أزلياً دائماً لا يمكن تعلقها بالضد الآخر بدل الضد الواقع وما أورد السيد الشريف من أن

قوله وهو يناقض الاختيار الخ (أي مع موافقتهم لنا في ثبوت الاختيار بالمعنى الآخرون في القول بالاختيار المجامع للإيجاب اهـ منه

وإيجاده وإنما هو بمراد العبد وإيجاده وهو شنيع هذا ونحن نمنع اتحاد الإرادة والامر بدليل ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن والقبيح إنما هو كسب القبائح والاتصاف بها لا خلقها وإرادتها وبالجملة ما ذهبوا إليه يشهد بفساده العقل والنقل (قد علمت) من قولنا وكل شيء كائن إرادته الخ منطقاً ومفهوماً (أربعا أقساماً) عطف يان لأربع (في الكائنات) جمع كائنة أي ذات كائنة القسم الأول مأمور به ومراد كإيمان أبي بكر الثاني عكسه كالكفر منه الثالث مأمور غير مراد كالإيمان من أبي جهل الرابع عكسه ككفره (فاحفظ) هذا

التعلق الازلي ان كان لازماً للذات الواجب فلا اختيار لعدم إمكان تعلقها بالضد الآخر بدل التعلق بالاول حيث أن لم يكن لازماً جاز انفكاك الإرادة وتجده وهو محال فدفع لانا مختار الثاني واللازم تجدد التعلق وحدوثه لا حدوث نفس الإرادة المتعلقة والمحدور في الثاني لا في الاول لجواز حدوث التعلق وتجده بلا مخصص لذلك التعلق بالوقوع من الفاعل المختار فلا دور ولا تسلسل (قوله ونحن نمنع الخ) لنا ان نقول أيضاً ان الأمر امران أمر تكويني يحصل به وجود الأشياء وهو تابع للإرادة ويم جميع الكائنات فالطاعات والمعاصي كلها مأمورة بهذا الأمر ومرادة ولا يتعلق بهذا الأمر طاعة ولا معصية ولا ثواب ولا عقاب لأنه يتعلق بالأشياء على العدم وأمر تشريعي شرعه الله بعباده وكلفهم به ودون في كتب الشريعة وهذا الأمر يتعلق به الطاعة والمعصية والثواب والعقاب والرضا والسخط والكفر والمعاصي ليست مأمورة بهذا الأمر والمعتزلة لم يفرقوا بين الأمرين فقالوا ما قالوا وخطبوا خطباً عشواً (قوله بدليل ما شاء الله الخ) الظاهر ان المراد ما شاء الله تعالى وجوده وجد وما لم يشأ وجوده لم يوجد فيشكل بنحو



(المقام) فانه قد زلت فيه اقدام المعتزلة ومعرفة واعتقاده على الوجه المتقدم هو مذهب اهل السنة من سلف الامة وخلفهم وخامس صفات المعاني (كلامه) تعالى وهو صفة ازلية نفسية ليست بحرف ولا صوت تدل على جميع

الكفر الا ان يحمل على دواعيه الموجودة ويحتل ان يحمل على معنى ما شاء الله تحققة من وجود الموجودات وعدم المعدومات تحقق ومالم لم يشاء تحققة منها لم يتحقق فلا اشكال وهذا هو الاوفق بتعلق ارادته تعالى باحد جانبي الفعل والترك وعلى التقريرين كلمة ما من الفاظ العموم فالمراد كل مشاء كائن وكل ما ليس بمشاء ليس بكائن بلا فرق بين افعاله تعالى وافعال العباد فتخصيص المعتزلة اياها بغير افعال العباد من غير دليل (قوله كلامه) لاجماع الانبياء على انه متكلم وتواتر نقل ذلك عنهم ولا يتوقف ثبوت النبوة على الكلام حتى لا يمكن اثباته بالنقل عن الانبياء لجواز ارسال الرسل بان يخلق الله فيهم علماً ضرورياً برسالتهم منه تعالى وتصديقهم وتصديقهم بخلق المعجزة فتثبت رسالتهم بدون توقف على ثبوت صفة الكلام وليس معناه ايجاد الكلام في الغير كما يقول المعتزلي مستدلاً بان المتكلم في اللغة والعرف من اتصف بالتكلم والتكلم معناه خلق الكلام فان الانسان المتكلم انما يخلق الحروف والالفاظ في الهواء المتوج في الخارج لان اطلاق المتكلم باعتبار قيام الكلام لا باعتبار ايجاده بدليل انه لو اوجده في غيره لم يصح اطلاق المتكلم عليه في العرف واللغة وقيام الحروف بالتكلم قيامها بالخارج التي هي جزء منه ولذا عرف الحرف بانه صوت يعتمد على مخرج وكونها حاصلة من تموج

(قوله والتكلم معناه الخ) سيأتي ان معناه عند الاشاعرة الاتصاف بالكلام لا خلق الكلام فما قاله المعتزلي ممنوع اهـ

المعلومات «و» سادسها «السمع و» سابعها «الابصار» يعني البصر فقد اطلق اسم السبب واراد السبب مجازاً يدل على مراده ان الكلام في المعاني وكذا ما يأتي في التعلق ولو قال ثم البصر لكان اوضح والسمع والبصر صفتان ازليتان ينكشف بهما جميع الموجودات انكشافاً تاماً والانكشاف بهما يفاير الانكشاف بالعلم كما ان الانكشاف باحدها يفاير الانكشاف بالآخرى ثم فرع على صفات

الهواء في الخارج لا يتاني قيامها بالخارج والقرآن ناطق باسناد الكلام اليه تعالى في كثير من الآي والاسناد يقتضي القيام والاتصاف ولا ضرورة في صرفه عن الظاهر (قوله والسمع والابصار) هما ثابتان باجماع اهل الاديان (قوله والانكشاف بهما يفاير الخ) اعلم ان الفلاسفة والكهنة وابا الحسين البصري من المعتزلة قالوا يرجوعهما الى العلم بالسموعات والمبصرات بدليلين احدهما انها تأثر الحاسة عن السمع والمبصر او مشروطان به وهو محال في حقه تعالى ثانيهما ان اثبات السمع والبصر في الازل بلا مسموع ومبصر خروج عن المعقول وخالفهم الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية حيث قالوا بكونها غير العلم واجابوا عن دليلهم الاول بان كونها مع التأثر لا يقتضي كونها عين التأثر او مشروطين به ولو سلم فيجوز ان لا يكونا في حقه تعالى كذلك وقياس الغائب على الشاهد فاسد مع المخالفة في حقيقة صفاتها وعن الثاني بان انتفاء التعلق في الازل لا يوجب انتفاء نفس الصفة كما في سمعنا وبصرنا اذ يوجدان بدون التعلق واستدلوا على مغايرتها للعلم بظواهر الآيات والاحاديث ولا صارفة عن الظواهر اذ لا دليل على امتناع السمع والابصار بدون الآيتين المعروفتين قال شارح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلاماً من السمع والبصر



صفة مقابلة للعلم إلا أن ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن الأشعري في الاحساس من أنه علم بالمحسوس لجواز أن يكون مرجعها إلى صفة العلم ويكون السمع علماً بالسموعات والبصر علماً بالمبصرات اه فظهر أن الأشعري يخالف الفرقة الأولى في قولهم يتوقف السمع والبصر على الاثنين المعروفين ويخالف كلام الفريقين في قولها بأن الاحساس ليس من أفراد العلم بل هو ادراك آخر يوجد في جميع الحيوانات بخلاف العلم وتحقيق هذا المقام أنه لا شبهة في أنه إذا علمنا شيئاً علماً تاماً قبل الابصار مثلاً ثم شاهدناه بالبصر مثلاً حصل هناك ادراك آخر أجلى وأوضح من الأول لأنه ادراك لذلك الشيء على الوجه الجزئي والأول على الوجه الكلي وإنما الشبهة في أمرين أحدهما أن ذلك الادراك الجزئي هل يتوقف حصوله على الآلة الجسمانية كما ذهب إليه الفرقة الأولى أولاً يتوقف كما ذهب إليه الثانية مع الأشعري ثانيهما أن ذلك الادراك الجزئي هل هو نوع مغاير لنوع العلم كما ذهب إليه غير الأشعري أو من أفراد العلم كما ذهب إليه الأشعري فللعلم عنده تعلقان أزلي وحادث عند حدوث السموعات والمبصرات وأما عند غيره فليس للعلم إلا تعلق واحد أزلي أبدي فما ذكره الخيالي حيث قال هما صفتان غير العلم عند الأشاعرة وأولها غيرهم بالعلم بالسموعات والمبصرات من حيث التعلق على وجه

قوله بخلاف العلم فيه أن جمهور المتكلمين جوزوا ثبوت العلم للجن والعنكبوت وغيرها من الحيوانات اللهم إلا أن يكون ذلك التجويز منهم مبنيًا على تجويز عقل الحيوانات وراء الاحساس اه منه

(قوله أن ذلك الادراك الجزئي الخ) أي على وجه الاحساس والتخييل وليس أن كل ادراك جزئي يتوقف على الآلة والأرد أن الله يدرك ذاته ادراكاً جزئياً بدون آلة فانهم اه منه

المعاني في الجملة إذ التعرّيع إنما يظهر على الأريمة الأولى قوله (فهو الإله) أي

يكون سبباً لا لاكتشاف التام وإن كان له تعلق آخر قبل حدوث السموعات والمبصرات فللعلم نوعان من التعلق فلا يرد أن يقال العلم بالسموع حاصل قبل وجوده بخلاف السمع فلا يتحدان ومن تمسك به أي بآثبات الصفتين المغايرتين للعلم يلزمه أن يقول بالشَّم والذوق واللمس فلا تنحصر الصفات في السبع ففيه نظر من وجوه أما أولاً فلما علمت من أن آثبات تعلقين للعلم إنما ينطبق على مذهب الأشعري فقط وأما ثانياً فلأن العلم شخصين من التعلق عند الأشعري لأنوعين لما نبه عليه السيد الشريف في بحث أن الاحساس علم عند الأشعري في دفع إيراد السعد على العضد حيث جوز كونها نوعين أو شخصين بأنه على تقدير كونها نوعين يكون النزاع لفظياً لأن مراد الجمهور أن العلم نوع والاحساس نوع آخر من أن التعرض بالنوعين لمجرد الاستظهار وأما ثالثاً فلأن ما أورده من لزوم عدم انحصار الصفات في السبع مدفوع عن الفرقة الثانية بأن الظاهر أن كلاماً من السمع والبصر أعني الادراك الحاصل بهما مسبب عام للآتين فربما يحصل بدون آلة وغيرهما من الاحساسات ادراكات بشرط الحواس فيكون كل منها مسبباً مساوياً موقوفاً على الحاسة لا بمعنى أن إيجادها تعالى لذلك الادراك فينا موقوف على الحاسة فإنه خلاف المذهب بل بمعنى أن واضع اللغة إنما وضع الذوق مثلاً على الادراك المرتب على الذائقة بشرط ترتبه عليها فيستحيل توصيفه تعالى بها بخلاف السمع والبصر فإنها إنما وضعتاً للادراك الحاصل لنا بالسماعة والباصرة لكن لا بشرط حصوله بهما على أن الشرع لم يرد بتوصيفه بها بخلاف السمع والبصر (قوله فهو الإله) الفاعل المختار فإن قلت أن الخفية ذهبوا إلى تعليل أفعاله تعالى بالأغراض كما في شرح المقاصد فعملوا العلم



المعبود بحق « الفاعل المختار » أي الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك وربك يخلق ما يشاء ويختار لا أنه فاعل بالطبع أو بالعلة خلافاً للفلاسفة الملعونين ولذا قالوا بقدم العالم لأنه يلزم من قدم العلة قدم المعلول ونفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية وهو مذهب باطل وكفر صراح ومما يدل على بطلانه تنوع العالم إلى أنواع مختلفة

بترتب المصالح علة لتعلق الإرادة بالوقوع فكيف يصح لم القول بكونه تعالى مختاراً بمعنى صحة الفعل والترك مع أن الذات توجب العلم والعلم يوجب تعلق الإرادة وتعلق الإرادة يوجب الفعل قلت يجاب بمنع إيجاب العلم بترتب المصلحة لتعلق الإرادة بل هو مرجح ترجيحاً غير بالغ حد الوجوب وما قيل إذا لم يبلغ الترجيح حد الوجوب جاز وقوع الراجح في وقت وعدم وقوعه في وقت آخر مع ذلك المرجح فإن كان اختصاص أحد الوقتين بالوقوع بانضمام شيء آخر إلى ذلك المرجح لم يكن المرجح مرجحاً والا لزم الترجيح بلا مرجح بل يلزم ترجيح المرجوح في عدمه في الوقت الآخر لأن الوقوع كان مرجحاً بذلك المرجح فمدفوع بأن المرجح بالنسبة إلى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة إلى وقت آخر بل يكون منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت آخر بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللائقة بالآوقات فتعلق إرادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللائقة بذلك الوقت على وجوده فيه وعدم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح اللائقة بذلك الوقت على عدمه أي فالترجيح هنا بمعنى اعتبار أو قوة الداعي لا بمعنى مرجح الوجود على عدم الذي هو مفيد الوجود لأن ما لم يجب بالإيجاد ولا يوجد بلا شبهة فلا أشكال أصلاً فتدبر ( قوله خلافاً للفلاسفة ) قد علمت تحقيق مذهبهم مما سبق وقولهم بقدم العالم لأنهم قالوا إيجاده

فبعضه جماد وبعضه حيوان وبعضه ظماني وبعضه نوراني وبعضه حلول وبعضه مر إلى غير ذلك كما أشار إليه الكتاب العزيز في كثير من الآي قال تعالى تسقى بماء واحد وتفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون فهذا يشير إلى أن هؤلاء الخاسرين ليسوا بعقلاء إذ فعل العلة والطبيعة ليس شيئاً واحداً غير مختلف أفلا ينظرون إلى الأبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت وإلى الجبال كيف نصبت وإلى الأرض كيف سطحت أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج والأرض مددناها والقينا فيها رواسي وانبثنا فيها من كل زوج بهيج ولكن من يضل الله فإله من هاد ومما بنوه على مذهبهم عدم المعاد الجسماني وقد زخرفوا مذهبهم بشبه ظنية خيالية كسراب

تعالى للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خلوه عنه كما تقدم فتبصر ( قوله ومما بنوه على مذهبهم الخ ) وذلك لأن المعاد الجسماني على ما جاءت به الشرائع باعدام هذا العالم وإيجاد عالم آخر فيلزم الخلاء في زمن العدم المتخلل بين العالمين وينفك العلة على المعلول وكل ذلك محال عندهم وقيل وجه البناء أنهم قائلون بقدم العالم وما ثبت قدمه استحالة عدمه ثم اعلم أن الأقوال في مسألة المعاد لا تزيد على خمسة الأول بثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة الثاني بثبوت المعاد الروحاني وهو قول الفلاسفة الإلهيين والثالث بثبوتها معاً وهو قول أكثر المحققين كالحليسي والغزالي والراغب وكثير من الصوفية الرابع عدم ثبوت شيء منهما وهو قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين الخامس التوقف في ذلك وهو منقول عن جالينوس وقد صرح ابن سينا بأن معنى نفي الجسماني عند الحكماء نفي ثبوته من طريق العقل وإن ما هو منقول من المعاد



بقية يحسبه الظان ماء حتى اذا جاءه لم يجد شيئا فضلوا واضلوا حتى ظن كثير من الناس ان هذه الزخارف علم بل فضلوا المتسكين بها على علماء الشريعة كلا سوف يعلمون ثم كلا سوف يعلمون «واعلم» ان من اشتغل بعلم الفلاسفة قل ان تجوع عقيدته من ظلمة اقلها كثرة التشكيك والوسوسة التي تجره الى الابداع اولى الكفر والعباد بالله تعالى فالحذر من الاشتغال بخرافاتهم على ان المطلوب من العبد انما هو عبادة الله اعتقادا وعملا لينجو من النار في الآخرة والعلم من حيث انه علم لا ينبغي من عذاب الله ما لم يعمل به والعبادة المطلوبة شرط صحتها العلم فينبغي للعاقل ان يقتصر من العلم على ما به العمل وهو العلم الشرعي وهو ثلاثة انواع علم اصول الدين وعلم الفقه وعلم التفسير وما يتصل بذلك من آلتها كعلم النحو والمعاني والبيان بخلاف علوم الفلاسفة فانها بطلالة ان سلم صاحبها من

عن الشرع لا سبيل الى اثباته الا من طريق الشرع وتصديق خبر الرسول وقد بسطت الشريعة الحققة حال السعادة والشقاوة بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وصدقت النبوة عليه ايضا المعاد الروحاني وان كانت الاوهام منا قاصرة عن تصور مال السعادة والشقاوة بالقياس الى الانفس فاعرف وكن شاكرا (قوله والحذر من الاشتغال بخرافاتهم الخ) نعم يجب على الكفاية تفصيل الدلائل بحيث يتمكن معه من ازالة الشبهة والزام المعاندين وارشاد المسترشدين وذلك انما يكون بعد معرفة شبههم حتى يتمكن من ازالتها والزام المعاندين وارشاد المسترشدين لكن لا يخوض في هذا الا اهل الذكاء الراغبون في العلم فلا تغش نفسك وتبصر فان شأن الاعتقاد ليس بهين ويحسبونه هينا وهو عند الله عظيم ولكثرة الغش وعدم معرفة كثير من طلبة العلم بمقادير انفسهم ترى العلماء سدوا

الضلال والا فهي عين الويال نعم علم الطب وما يوصل الى معرفة الوقت والجهات من علم النجوم فذلك جائز على انا لا نسلم ان هذا من علم الفلاسفة بل هو من الشرعي بدليل وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر والاذن بالطب مشهور في السنة (واعلم) ان هذه الصفات السبع هي المتفق عليها بين القوم فلذا اقتصرنا عليها ولم ازيد ما زاد بعضهم من صفة الادراك ولان الحق فيها الوقف ولم اذكر الصفات المعنوية الملازمة للسبع المعاني وهي كونه تعالى عالما وكونه حيا وكونه تعالى قادرا الخ لان الحق ما ذهب اليه امامنا امام اهل السنة ابو الحسن الاشعري رضي الله تعالى عنه من انها ليست بزايدة على المعاني بل هي عبارة عن قيام المعاني بالذات لان لها ثبوتا في الخارج على الذهن بناء على نفي الحال وانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم ولما فرغ من بيان صفات المعاني شرع في بيان تعلقها والتعلق اقتضاء الصفة امرا زائدا على قيامها بالذات كإقتضاء العلم معلوما ينكشف به واقتضاء الارادة مرادا يخصص بها واقتضاء القدرة مقدورا وهكذا فقال «وواجب» عقلا «تعلق ذي» اي «هذه الصفات» اي صفات المعاني «حتم» اي لزوما «دواما» اي على سبيل الدوام والاستمرار

الباب وحذروا عن الاشتغال بخرافاتهم مطلقا فانهم (قوله ما زاده بعضهم من صفة الادراك) اي وغيرها مما وقع فيه الخلاف بين القوم فان الذي يؤخذ من المواقف ان الخلاف بينهم ليس قاصرا على صفة الادراك بل جار في صفات كثيرة منها البقاء قال الاشعري واتباعه ومعتزلة بقداد انها صفة ثبوتية زائدة ونفاه غيرهم (قوله ولم اذكر الخ) اي مع الاتفاق بين المتكلمين والحكام على انه تعالى يوصف بكونه عالما قادرا الخ فانهم (قوله والتعلق اقتضاء الخ) اي بحسب



وهذا من زيادة التأكيد لان الواجب العقلي القلي شأنه ذلك « ما عدا الحياة »  
بالجر فما زائدة وعدا حرف جر فيجب على كل مكلف ان يعتقد ذلك وحاصله  
ان هذه الصفات بالنسبة للتعليق وعدمه اربعة اقسام قسم منها لا يتعلق بشيء  
وهو الحياة اذ هي صفة تصح لمن قامت به الادراك من غير ان تطلب امرًا زائداً  
على قيامها بمجملها وقسم يتعلق وهو ثلاثة اقسام الاول منها ما يتعلق بجميع اقسام  
الحكم العقلي وهو صفتان العلم والكلام واليه اشار بقوله ( فالعلم جزءاً ) معمول  
لقوله تعلقاً قدم عليه ( والكلام السامي ) اي العالي المرتفع القدر المزه عن الحروف  
والاصوات والتقديم والتأخير والسكوت واللحن والاعراب وغير ذلك مما يتصف  
به كلام الحوادث ( تعلقاً ) اي ان هاتين الصفتين تعلقاً جزءاً اي مجزوماً به  
( بسائر ) اي بجميع جزئيات ( الاقسام ) اي اقسام الحكم العقلي الثلاثة  
الواجب والمستحيل والجائز اما كونهما متعلقان فلانهما طلبا امرًا زائداً على قيامها  
بمجلها اذ العلم يقتضي معلوماً ينكشف به والكلام يقتضي معنى يدل عليه واما تعلقها  
بجميع اقسام الحكم العقلي فظاهر الا ان تعلقها مختلف فتعلق العلم تعلق انكشاف  
وتعلق الكلام تعلق دلالة كما فهم مما ذكرته لك فالعلم يتعلق بجميع الكليات  
والجزئيات ازلا وابداً بلا تأمل واستدلال ولا سبب من الاسباب فلا يوصف  
بالضروري ولا بالنظري وله تعلق واحد تميزي قديم والكلام يدل على ما ذكر  
دلالة مستمرة بلا انقطاع ازلا وابداً فهو تعالى به أمرناه مخبر فهو في نفسه واحد  
وتكثره افا هو بتكثر التعلقات كالعلم والقدرة ولذا قسموه الى أمر ونهي وخبر  
واستخبار فمن حيث اقتضاؤه فعلاً او تركاً يسمى امراً ونهياً ومن حيث تعلقه

مفهومهم كل صفة ( قوله فالعلم يتعلق الخ ) تقدم لك فتذكر الخ

بشوت امر لا امر او نفيه يسمى خبراً وهل يشترط في تسميته بذلك كالخطاب  
وجود المخاطبين بالفعل اولا خلاف وينبغي عليه الخلاف في الاحكام هل هي  
حادثه او قديمة باعتبار تنزيل من سيوجد منزلة الموجود اكتفاء بوجود المأمور  
في علم الأمر وله تعلقات ثلاثة تميزي قديم باعتبار دلالة على الواجبات  
والمستحيلات والجائزات التي سيوجد منها وما لا يوجد وصلوحي قديم باعتبار  
دلالة على الامر والنهي قبل وجود المخاطبين وتجزئي حادث عند وجودهم  
القسم الثاني ما يتعلق بجميع الممكنات وهو صفتان ايضاً القدرة والارادة واليه  
اشار بقوله ( وقدرة ) و ( ارادة تعلقاً بالممكنات ) لا بالواجبات ولا بالمستحيلات  
واشار بقوله « كلها » يا « اخا التقا » اي يا ايها الملازم على التقوى للرد على المعتزلة  
انقائلين بان قدرته تعالى لا تعلق بافعال العبد الاختيارية بل العبد مستقل  
بخلق فعله الاختياري وان بعض افعاله الاختيارية كالمعاصي ليست بارادة الله  
تعالى بناء على ان الارادة تستلزم الامر او هي عينه ولا ريب في انه مذهب فاسد  
ومن ثم اشرت بقولي اخا التقا الى ان من لم يعتقد ما قلنا فليس بتقي وهما وان  
تعلقاً بالممكن الا ان تعلق الارادة به تعلق تخصيص اذهى صفة تخصص الممكن  
ببعض ما يجوز عليه ولها تعلقان قديمان تميزي وصلوحي فتخصيصها في الازل  
الاشياء على الوجه الذي ستوجد عليه فيما لا يزال تميزي قديم وصلوحها لان  
يكون على خلاف ما هو عليه صلوحي قديم قيل ولما تعلق ثالث تميزي حادث

( قوله تعلقات ثلاثة الخ ) لعل هذا على احد القولين اما على انه امر ونهي في الازل  
فالحوادث والمتجدد هو المأمور لا الامر النفسى فالتعلق واحد مستمر ازلا وابداً بلا  
انقطاع فتدبر ( قوله ولا ريب في انه مذهب فاسد ) تقدم كلام يتعلق بهذا فتذكره



وهو تخصيصها الشيء. بالفعل وقت وجوده على وفق التخصيص الازلي واما تعلق القدرة به فتعلق ايجاد او اعدام على طبق الارادة ولها تعلقان صلوجي قديم وتيجيزي حادث وهذا التعلق الحادث هو المعبر عنه بالخلق والرزق والاحياء والامانة المسماة عندنا بصفات الافعال فهي حادثة وسيأتي له زيادة ايضاح في قسم الجائز « واعلم » ان تعلق القدرة والارادة والعلم مترتب فتعلق القدرة تابع لتعلق الارادة وتعلق الارادة تابع لتعلق العلم فلا يوجد شيئاً او يعدمه الا اذا اراده ولا يريد الا اذا علمه فما علم انه يكون اراد كونه ثم ابرزه على طبق الارادة وما علم انه لا يكون فلم يرد كونه فلم يوجد وان امر به كالايمن من علم الله انه يستمر على الكفر حتى الموت وانما لم تعلق القدرة والارادة بالواجب والمستحيل لانها لما كانا صفتي تأثير ومن لازم الاثر وجوده بعد عدم لازم ان ما لم يقبل العدم اصلاً وهو الواجب وما لم يقبل الوجود اصلاً وهو المستحيل لم يصح ان يكون اثراً لهما والالزام تحصيل الحاصل وقلب الحقائق بصيرورة الواجب او المستحيل جائزاً وهو تنافى لا يعقل فالكمال المطلق في عدم تعلقهما بالواجب والمستحيل لما علمت والنقص الذي ما بعده نقص تعلقهما بهما المؤدى ذلك الى اعدامهما انفسهما واعدام الذات العلية وايجاد الشريك والعجز والجهل نعوذ بالله من الضلال الذي تمسك به بعض اهل الاختلال القسم الثالث ما يتعلق بجميع الموجودات وهو صفتان ايضاً السمع والبصر واليه اشار بقوله ( واجزم ) ايها المكلف « بان سمعه » تعالى ( والبصر ) الالف للاطلاق « تعلقاً » مع تعلق انكشاف « بكل موجود يرى » بالبناء للجهول اي يعلم اي معلوم له تعالى قديماً كان كذاته تعالى وصفاته او حادثاً كذوات المخلوقين وصفاتهم والانكشاف بها يفاير الانكشاف بالعالم وكذا الانكشاف بكل منها يفاير الانكشاف بالآخرى ومتعلقها اخص من متعلق العلم فيسمع ويرى سبحانه

الذوات والصفات كانت من قبيل الاصوات او من غيرها فسمعه وبصره تعالى يخالفان سمعنا وبصرنا في التعلق لان سمعنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الاصوات بشرط عدم البعد جداً وبصرنا انما يتعلق عادة ببعض الموجودات وهي الاجسام والوانها في جهة مخصوصة على وجه مخصوص كما انهما يخالفان سمعنا وبصرنا ايضاً في الذات فهما صفتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى واما سمعنا وبصرنا فحادثان قائمتان بمحل مخصوص فبصرنا قائم بانسان العين او هو قوة مودعة في العصبين المجوفتين اللتين يتلاقيان ثم يفترقان كما هو مذهب الحكماء وسمعنا قائم بالصياخ اي ثقب الاذن او هو قوة قائمة بالنصب المفروش في مقعر الصياخ والله تعالى منزّه عن ذلك وسمعنا وبصرنا من اسباب علمونا بخلاف سمعه وبصره تعالى ولها تعلقات ثلاثة تيجيزي قديم بذاته وصفاته تعالى وصلوجي قديم بذواتنا وصفاتنا وتيجيزي حادث عند وجودنا « وكلها » اي صفات المعاني « قديمة بالذات » اي بذاتها اي ان قدمها ذاتي وليست بممكنة في نفسها وانما قدمها بقدم الذات المقدس او ان ذاته تعالى علّة فيها كما قال بذلك بعض علماء اهل السنة وهو قول شنيع تجه قلوب الصالحين العارفين برهيم اذ لا يخفى مافيه من اساءة

( قوله وهو قول شنيع الخ ) هذا القول مبني على جواز التأثير في القديم وعليه فالصفات ممكنة بذاتها واجبة بغيرها ويرده ما نقل عن بعض المحققين في شرح التجريد وشرح المقاصد ان صفات الواجب لا تكون آثراً له وانما يمتنع عدمها لكونها لوازم الماهية وتحقيقه انه كما ان لوازم الماهية الممكنة في مرتبة جعل الماهية وليست متاخرة عنها كذلك لوازم ذات الواجب في مرتبتها وليست متاخرة عنها حتى يقال انها اثار له والماهية مفيدة لها ومعنى قولنا ذاته تقتضي



الادب بمقام الله الاعز الاحي مع انه لاجحة على ارتكابه بل الحجة قائمة على ما ذكرنا كما اشرت له بقولي «لأنها ليست بغير الذات» العلية بمعنى انها لا تنفك عنها فلا يعقل قيام الذات بدونها ولا وجودها في غير الذات المقدس فلا يصح القول بانها ممكنة في نفسها أو ان الذات العلية علة فيها وكما انها ليست بغير الذات

صفاته أو انها علة في صفاته ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا تنصف بها لا ان هناك اقتضاء وتأثير أو افادة فلا حاجة الى ما قالوا انه تعالى موجب في صفاته بخلاف في غيرها من الممكنات وخصصوا قولهم كل ممكن حادث صادر بالاخيار وهذا يحمل حسن لقول الاشعري ان صفاته لا هو ولا غيره ويحمل الغير على ما ينفك عنه في الوجود يعني انها لا يمكن انفكاكها عنه في الوجود حتى يلزم تعدد القدماء المتغايرة بل هي في مرتبة الذات فوجودها وجودها ليس متأخرا عنه «قوله لأنها ليست بغير الخ» اي بالمعنى السابق ولذا قال بمعنى الخ فهي في رتبة الذات فلا تكون اثرا قبل قد قصد المصنف بذلك الرد على المعتزلة حيث اوردوا على اهل السنة شبهة هي انكم ادعيت وجود صفات المعاني وقد كفرتم النصارى بزيادة الهين فقولكم اشنع لاثبات قدماء ثمانية وان حاصل الرد ان المحذور المبطل للتوحيد انما هو تعدد القدماء المتغايرة المنفكة وصفات المعاني ليست كذلك وقيامها بالذات لا يقتضي امكانها وان القول بامكانها شنيع مبني على صحة شبهة الفلاسفة بان الافتقار بمطلق التوقف يوجب الامكان وان المنتقر للغير لا يكون الا ممكنا هكذا اشتهر في كتب التوحيد المتداولة واقول ان الموجود الخارجي اما ان يكون واجبا لذاته ومن ابديهي ان واجب الوجود لذاته هو ما لو نظر الى ذاته من حيث هي ذاته لكان موجودا فيلزم ان يكون

مستغنيا عما عداه مستقلا في ذاته بوجوده لان معنى كون الموجود واجب الوجود لذاته كونه عين وجوده أو كونه علة تامة لوجوده بمعنى انه بذاته يقطع النظر عن جميع الملاحظات كاف في انتزاع مفهوم الوجود المشترك فلو كانت الصفات موجودة في الخارج متعددة وان قدمها ذاتي يلزم ان تكون كل واحدة منها واجب الوجود لذاته مستقلا بوجوده مستغنيا عما عداه فتكون الصفات موجودة بدون الذات مستقلة عنها فلا تكون صفات الا اسما فقط فيتعدد الواجب ويكون ما اوردته المعتزلة لازما لزوما واضحا وهذا مما يفهمه مما له ادني الملم بالحق متى تجرد عن التعصب الاعمي واما ان لا يكون واجبا لذاته وهو ما لو نظر الى ذاته لم تكن كافية في انتزاع المفهوم المشترك بل لا بد من اعتبار الفاعل المؤثر مع ذاته حتى يكون ماهية في الخارج وينتزع منها هذا المفهوم المشترك لان ذاته ليست كافية في وجوده وليس هذا الا الممكن لذاته بلا شبهة فلو كانت الصفات موجودة في الخارج قديمة بقديم الذات الاقدس لكانت واجبة بالغير وهو ينافي القدم الذاتي لما فتكون ممكنة بنفسها وهو قول شنيع ويلزم ان يكون تعالى موجبا بالذات ولو في بعض الاشياء ولا نقول به او يلزم الحدوث لان كل ممكن موجود فهو حادث عندنا بل باتفاق العقلاء كما سبق فيجب ان يكون مراد الشيخ رحمه الله ان الصفات من الاعتبارات المتخالفة عند العقل باختلاف الملاحظات وانها في الخارج ليست بالموجودة اصلا وما ليس بموجود في الخارج يجب ان يسلب عنه جميع المفاهيم في الخارج فنبه الشيخ رحمه الله بنبي الشيء وتقي تقيضه حيث قال ليست غير الذات ولا عين الذات على ان هذه الصفات ليس مما يصدق عليه محمول في القضية الخارجية فليست بموجودة في الخارج واثبتها في مقابلة قول من اثبت المشتق وتقي مبدائه اثباتا تحقيقيا في باب الالفاظ والاعتبارات لا اثباتا حقيقيا



في باب الخارجيات ومن ذلك تعلم ان الشيخ لم يرد بالغير سوى اصطلاح العقلاء فانه لم يكتف فيما نقل عنه بنفي العين والغير حتى يمكن ان يتكلف له احداث اصطلاح في الغير غير معروف للعقلاء بل نفي نفي الغيرية ايضا فلا يقال عنده للصفات لا غير كما لا يقال لما غير فلا داعي لما تكلفوا لاثبات الواسطة ولما ذكرناه قال صاحب المواقف والحق ان مرادهم لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الهوية كما يجب ان يكون في الحمل قال السيد ومعناه انهما متغايران مفهوماً ومتحدان هوية اي ان مفهوم الذات هو الوجود الخارجي ومفهوم الواجب ما كان وجوده لازماً لذاته من حيث هي ذاته ومفهوم القدرة بدأ الاثر الاختياري ومفهوم العلم مبدأ الانكشاف ومفهوم الارادة مبدأ الترجيح او تخصيص الافعال الاختيارية او ما يشبه ذلك وهكذا باقي الصفات وهذه المفاهيم على حسب تبلبل اللغات ودوران الاستعمال او اصطلاح الطوائف وما يقرب من ذلك مفاهيم عرضية تختلف افرادها بالحقائق فلا ضير ان كان بعض افرادها جوهرًا والآخر عرضاً وبينها الاجتماع والافتراق جائز في الصدق وان تباينت حقيقياً من حيث هي مفاهيم وصور عقلية وهي في الخارج متصادقة في ذات الواجب تعالى فيقال الذات ذات واجب الوجود والذات قدرة واردة وعلم الى سائر هذه المفاهيم وكل مفهوم قد علمت انه يخالف بذاته المفهوم الآخر فهي لا هو بحسب المفهوم فان مفهوم الذات مباين لباقي المفاهيم وكذا نفس الذات مباينة لسائر المفاهيم ولا غيره بحسب الخارج فان الذات موضوع واحد يحمل عليه جميعها والموضوع والمحمول متحدان في الوجود كما هو ظاهر فليس في الخارج الا ذات واحدة فقط بدون زائد يصدق عليه مفاهيم مختلفة فقد تحقق انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الما يصدق والله در صاحب المواقف حيث بين مراد الشيخ بما يجمع بين قوله وقول القائمين بالعينية ولذا قال

ليست بعينها ايضاً وهو واضح والا لزم ان تكون الذات صفات وان الحياة عين العلم مثلاً وهو باطل فبطل ما ذهب اليه المعتزلة من انه تعالى قادر بذاته وحي بذاته وعالم كذلك وهكذا لا بصفات زائدة على الذات تسمى بالقدرة والحياة وهكذا لثلاً يلزم تعدد القدماء المحال والجواب ان المحال انما هو تعدد ذوات اما ذات واحدة متصفة بصفات لا يصح الانفكاك عنها فليس بمحال بل هو الواجب وانما اقتصرنا على الاول لانا في مقام الاستدلال على ان قدمها ذاتي ولما ذهب المعتزلة الى استحالة الكلام عليه تعالى لانه انما يكون بحروف واصوات وتقديم وتأخير وغير ذلك وهذه كلها حادثة ولا يصح اتصافه تعالى بالحوادث والالكان حادثاً وصرفوا ما ورد في الكتاب والسنة من انه تعالى متكلم عن ظاهره على معنى انه خالق الكلام في غيره كالشجرة التي كلمت موسى عليه السلام مثلاً فالكلام صفة غيره لاصفته تعالى اجاب اهل السنة بمنع حصر الكلام في الحروف والاصوات يجعل الكلام قسمين لفظي ونفسي والثاني هو المراد كما اشار اليه بقوله

عبد الحكيم في حاشية المواقف رداً لا اعتراض السيد على ما قاله صاحب المواقف ما نصه لو حمل اي السيد كلامه اي كلام صاحب المواقف على ما ذهب اليه المحققون من الاشاعرة والصوفية من ان صفاته تعالى زائدة على ذاته لكن ليست موجودة قائمة كما ذهب اليه الجمهور من ان لكل منها هوية مغايرة لهوية الاخر اذ لم يبق دليل على امر سوى التعلق كما سيجيء في بحث العلم ولذا فسر القاضي البيضاوي في تفسيره العلم بالانكشاف والقدرة بالتمكن والارادة بترجيح احد المقدورين ويكون قوله كما يجب تنظيراً لا تمثيلاً لم يرد ما اورده الشارح اه وقد تقدم لنا كلام يتعلق بهذا فتذكره (قوله والا لزم الخ) او تكون الصفات ذاتاً وكان



(ثم الكلام) أي كلامه تعالى الذي هو صفة ذاته نفسي «ليس بالحروف»  
والاصوات «وليس» متلبساً (بالترتيب) من تقديم وتأخير (كا) لكلام الحادث

الاولى التعرض له (قوله ثم الكلام الخ) بيان ذلك ان لنا كلاماً نفسياً وهو ما  
رتبناه في خيالنا من الالفاظ ولذلك الترتيب مبدأ هو ملكة الاقتدار على تأليف  
كلمات وكلام وتلك الملكة حاصلة لنا من تكرور الادراكات المتعلقة بالكلمات  
وتأليفها حال الصغر في الجملة ثم ترداد شيئاً فشيئاً وربما يطلق عليها الكلام مجازاً  
اطلاقاً لاسم الاثر والمسبب على المؤثر والسبب كما في قولهم زيد متكلم بمعنى  
متصف بما يضاد الخرس الباطني فان التكلم عند الاشاعرة هو الاتصاف بالكلام  
وليس المراد من التكلم في هذا القول التكلم بالفعل بل الاتصاف بتلك الملكة  
وان لم يتكلم بالفعل وهي المراد بقولهم صفة الكلام صفة مضادة للخرس والافه وهي  
غير العلم اذ لو كانت هي العلم لكان كل كلام يتعلق به علماً كلاماً لنا واللازم باطل  
وجه الملازمة ان كل ما يتعلق به مبدأ ترتيبنا فهو كلامنا قطعاً اذ لا يمكن ترتيب  
المرتب وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير اذا وعيت هذا فنقول كلام الله تعالى هو  
الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الازلي بصفته الازلية التي هي مبدأ تأليفها  
وترتيبها وهذه الصفة قديمة وهي مراد الشيخ من صفة الكلام التي عدها من جملة  
الصفات الحقيقية حيث قال كلامه تعالى معنى واحد بسيط يتعلق بالاشياء لما  
عرفت انهم كثيراً ما يطلقون اسماء الآثار على مبادئها ولو مجازاً وتلك الكلمات  
المرتبة قديمة اي ازلية لان الكلام النفسي على هذا يكون عبارة عن نوع من  
الصور العلمية وهي صور الكلمات بشرط كونها مرتبة بصفته تعالى التي هي مبدأ  
ترتيبها والصور العلمية ليست من الاعيان الخارجية حتى تكون قديمة بل هي ازلية

فعلي هذا لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة لانها انما تكون مبدأ لترتيب الحوادث  
كالالفاظ الحادثة ويكون المراد من الترتيب هو الترتيب بالانحياز لا بالاختيار لانه  
تعالى موجب في علمه بالاشياء فالكلام النفسي في الحقيقة هو الصورة العلمية التي اقتضتها  
ذات الواجب تعالى بمدخلية تلك الصفة القديمة مرتبة بترتيب القران مثلاً وليس ترتيب  
كلام غيره تعالى المعلوم له بمدخلية صفته الازلية بل بمدخلية صفة الغير فلا يلزم  
ان يكون من كلام الله تعالى وان كان معلوماً له في الازل بكلماته وترتيبه فليس  
كلام الله الا ما رتبه الله بنفسه والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى  
يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي باعتبار هذا الوجود كلام  
الله اللفظي ولفظ كلام الله مشترك بينها او هو اسم لما عية تلك الكلمات بقطع  
النظر عن الوجودين في الوضع دون الاستعمال فلا يرد ما قيل لا يكون كلام  
الله تعالى عبارة عن الالفاظ المرتبة لان الترتيب انما هو في الوجود العلمي  
والخارجي ولا تكون صفة الكلام قديمة لان القدم فرع الوجود في الخارج  
ويكون الكلام عبارة عن الالفاظ المعلومة له تعالى لاصفة له اه وذلك لان عدم  
الملاحظة وقطع النظر عن الوجودين حال الوضع لا يقتضي الخلو عنهما في الواقع

(قوله لا يكون ذلك المبدأ صفة القدرة الخ) بذلك بطل قول عبد الحكيم على الدواني انه  
راجع الى القدرة فلا يلزم ثبوت صفة اخرى اه نعم ما قاله قبل ذلك من انه لا دليل على  
ثبوت الصفة التي هي مبدأ التمكن بل الثابت تنس التمكن من نظم الكلمات حتى لكن الكلام  
مع مجازات الشيخ القائل بان الصفات السبع موجودة خارجاً فلي هذا ما قاله العلامة  
المذكور قبل ما تقدم من ان الاشعري لعلة اراد به اي بكلام الله الواحد مبدأ هذا  
الكلام النفسي وهو التمكن من ترتيب الخ لا بلان مذهب الاشعري وان كان هو التحقيق  
بناء على ان الصفات السبعة امور اعتبارية كما صرح به العلامة المذكور وغيره وكل  
مقام مقال فانهم اه منه «قوله فلا يرد ما قيل» القائل عبد الحكيم على الدواني فانه اورد  
في هذا المقام ايراداً خمسة يؤخذ دفعها كلها مما ذكرنا فتدبر اه منه



(المؤلف) لنا وحيث لا يلزم الحال وفي قولي وليس بالحروف الخ رد ايضاً على الكرامية والحنابلة الزاعمين ان كلامه تعالى عرّض من جنس الاصوات والحروف الا انه قديم قائم بذاته تعالى ولما فرغ سبحانه الله تعالى من القسم الاول وهو ما يجب لله تعالى شرع في بيان القسم الثاني وهو ما يستحيل عليه تعالى فقال «ويستحيل» عليه تعالى «ضد ما تقدم» الالف للاطلاق (من الصفات) بيان لما اي الصفات النفسية والسلبية والمعاني «الشائعات» اي المرتفعات المنزهات عن الحدوث ولوازمه (فاعلم) اصله فاعلم بنون التوكيد الخفيفة فقلت في

ولا عدم ملاحظة واحد منها حال الاستعمال ولما علمت ان الصفة القديمة هي مبدأ تلك الكلمات وهي صفة حقيقية موجودة في الخارج كبقية الصفات على مذهب الشيخ لا نفس الكلمات وتوصيفهم الكلام النفسي بالقديم انما هو بمعنى الازلي فاندفعت شبه الناظرين في هذا المقام وهنا تشعبت اقوال كثيرة والتغويل على ما ذكرنا لك فافهم ولا تقلد واعرف الرجال بالحق (قوله على الكرامية والحنابلة الخ) اعلم ان هنا قياسين متعارضين في النتيجة احدهما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلام الله قديم ثانيهما كلام الله مركب من حروف واصوات مرتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلام الله حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ضرورة امتناع حقيقة التقيضين فمنع كل طائفة بعض المقدمات فالحنابلة ذهبوا الى ان كلامه تعالى حروف واصوات وهي قديمة ومنعوا كبري الثاني القائلة كل ما هو مؤلف من حروف واصوات مرتبة متعاقبة فهو حادث بل قال بعضهم بقدم الجلد والغلاف وما بالهم لم يقولوا يقدم الكاتب والمجلد والشاة التي اخذ منها الجلد وصانع

انوقف القا والمراد بالصد هنا الصد اللغوي وهو مطلق المتأني سواء كان وجودياً او عدمياً فكأنه قال ويستحيل عليه تعالى كل ما يتأني ما تقدم من الصفات لا الصد الاصطلاحي على ما سيأتي وانواع المناقاة عند المناطقة

الغلاف وما اخذ منه الغلاف وقيل انهم امتنعوا من اطلاق لفظ الحادث رعاية للادب واحترار عن ذهاب الهم الى حدوث الكلام النفسي كما امتنع عن ذلك بعض الاشاعرة لذلك والمعتزلة قالوا بحدوث كلامه وانه مؤلف من حروف واصوات وهو قائم بغيره ومعنى كونه متكلماً عندهم انه موجد الكلام في الجسم كاللوح المحفوظ او كجبريل او النبي عليه السلام او غيرهم كشجرة موسى فهم منعوا صغرى الاول القائلة كلام الله صفته تعالى والكرامية لما راوا مخالفة الضرورة التي التزمها الحنابلة من كون المؤلف بما ذكر حادثاً اشنع من مخالفة الدليل وان ما التزمه المعتزلة من كون كلامه تعالى صفة لغيره وان معنى كونه متكلماً انه خالق الكلام في الغير مخالف للعرف واللغة ذهبوا الى ان كلامه صفة له مؤلف من الحروف والاصوات الحادثة القائمة بذاته تعالى فهم منعوا كبري الاول القائلة كل ما هو صفة له تعالى فهو قديم والاشاعرة قالوا كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا صغرى الثاني القائلة كلام الله مؤلف من الحروف والاصوات فلا نزاع بين الاشاعرة والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي وانما نزاعهم في ثبوت كلام نفسي فانكره المعتزلة واثبتته الاشاعرة والوجدان يشهد بشبوته كما يعلم مما تقدم فتأمل ولا تسأم لان المقام صعب «قوله وانواع المناقاة عند المناطقة» اي عند الحكماء واما عند اهل الحق فالاثان عندهم ثلاثة اقسام احدها المثان وهما الموجودان المشتركان في الصفات النفسية اي التي لا



اربعة تنافي التقيضين وتنافي الضدين وتنافي العدم والملكة وتنافي المتضايين اما التقيضان فهما ايجاب الشيء وسلبه نحو زيد لا زيد وزيد قائم زيد ليس بقائم واما الضدان فهما المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الآخر كالبياض والسواد واحترزنا بغاية الخلاف من نحو

تحتاج في اتصاف الشيء بها الى تعقل امر زائد عليه كالانسانية وثانيها الضدان وهما معنيان يستحيل لذاتيهما اجتماعهما في محل واحد اي عرضان يستحيل الخ نخرج بالعرضين القدم مع الوجود والاعدام والجواهر والجواهر مع العرض والقديم والحادث والامور الاعتبارية وبامتناع الاجتماع نحو السواد والحلاوة وبقولنا لذاتيهما نحو العلم بالحركة والسكون معا لان امتناع اجتماعهما لاستلزامهما المعلومين المتمتع اجتماعهما لذاتهما وثالثها المتخالفين وهما غير الاولين وهما موجودان لا يشتركان في جميع الصفات النفسية ولا يتمتع اجتماعهما لذاتيهما في محل نخرج المثالن والضدان وقيل المتخالفان غير المثالن فهما موجودان لا يشتركان في جميع صفات النفس فيكون الضدان قسما من المتخالفين كذا يؤخذ من المواقف وشرح السيد وبهذا تعلم ان التنافي عندها هل الحق ينقسم الى قسمين التضاد والتخالف فقط « قوله اربعة الخ » قالت الحكماء المتقابلان اما ان لا يكون احدهما سلبا للآخر او يكون والاول انت لم يعقل كل منهما الا بالقياس الى الآخر فهما المتطابقان والا فهما الضدان وقد يشترط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض دون الحمرة والصفرة لعدم وجود غاية الخلاف بينهما او بين احدهما والسواد والبياض فيسميان بالمتعاندين والضدان بالمعنى المذكور يسميان بالحقيقتين وبالمعنى الاول الشامل للمتعاندين والمشهورين والثاني ان اعتبر

البياض مع الحركة واما العدم والملكة فهما وجود الشيء وعدمه عما من شأنه ان يتصف به كالبصر والعمى والعلم والجهل البسيط فالبصر وجودي وهو الملكة والعمى عدمي اذ العمى عدم البصر عما من شأنه البصر وكذا العلم والجهل واما المتضايقان فهما الامران الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ويتوقف تعقل احدهما على

فيه بنسبته الى قابل الامر الوجودي فعدم وملكة فان اعتبر قبوله له في ذلك الوقت كعدم اللحية عما من شأنه ان يكون في ذلك الوقت ملتصقا مثل الكوسج لا الامر د فالعدم والملكة مشهوران وان اعتبر قبوله له اعم من ذلك بل بحسب نوعه كعدم اللحية بالنسبة للمرأة او جنبه للعقرب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الاختيارية للجبل فالعدم والملكة الحقيقتان وان لم يعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي فسلب وايجاب والحاصل ان الحكماء قالوا كل اثنين ان اشتركا في تمام الماهية فهما المثالن وان لم يشتركا فيه فهما المتخالفان وقسموا المتخالفين الى المتقابلين وغيرها وقسموا المتقابلين الى مامر والمشهور في تقسيم المتقابلين انهما اما وجوديان اولا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فالتضايقان اولا فهما المتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فلما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي فالعدم والملكة اولا فالسلب والايجاب واعتراض عليه بجواز كونهما عدميين كالعمى واللاعمي واجيب بان العمي هو عدم البصر عن هو قابل له فان اريد اللاعمي سلب انتفاء البصر فهو البصر بعينه والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بالايجاب والسلب ورد بان مفهوم اللاعمي اعم من الامرين وهو المقابل لمفهوم العمي نفسه فثبت التقابل بين العدميين ولذلك عدل في المواقف عن هذا المشهور الى ما ذكرته



تقبل الآخر كالأبوة والبنوة والمراد بالوجودي في المتضايين ما ليس معناه عدم كذا لا الموجود في الخارج عن الذهن اذ الابوة مثلاً لا وجود لها في الخارج عن الذهن ولا تنافي بين الخلفين كالبياض والحركة وكذا بين المثليين كالبياض والبياض

تنبيهاً على ان المراد بالوجودي هنا ما ليس السلب جزئاً مفهوماً فدخل العموم واللامعي في قسم السلب والايجاب لان مفهوم اللامعي على الوجه الاعم لا يعتبر فيه قابلية المحل فتفطن تعرف ما قبل هذا (قوله والمراد بالوجودي الخ) المتضايين حقيقيان وهو المراد هنا ومشهوران وهما الاب والابن وهما من الموجودات الخارجية (قوله وكذا المثليين كالبياض والبياض) هو قول المعتزلة فانهم انفقوا على جواز اجتماعهما مطلقاً الا شرذمة منهم فانهم استثنوا الحركتين المتماثلتين ومنعوا اجتماعهما بناءً على تماثلها انما يكون باتحاد المتحرك وما فيه من الحركة وما فيه من المبدأ والنتهي واذا كان كذلك ارتفع الاثينية عنهما استدلال المعتزلة على الجواز بان الجسم اذا غمس في الصبغ يعلوه كدرة ثم كبة ثم سواد ثم حلوكه وليس ذلك الاختلاف بتكرار الغمس الا لتضاعف افراد السواد المطابق فالكبة كدرتان اجتماعاً والسواد كبتان كذلك والحلوكه سوادان اجتماعاً ثبت اجتماع المثليين قلنا ان كل واحد من الالوان المذكورة لون مخالف للآخر في الشدة والضعف فتوارد هذه الالوان على الجسم على البدل وبالثاني يزول الاول عنه فلا يصور اجتماعهما في الجسم اصلاً الا انه لما كان المتأخر اشد من المتقدم في السوادية توم انه فيه اجتماع لونين متماثلين وليس كذلك وهذا هو الحق فان القواكه تبدل من الخضرة الى السواد بتوارد الالوان المختلفة عليها بدلاً فكذلك في صورة الصبغ المذكورة

والحققون على التنافي بينهما قالوا لان المحل لو قبل المثليين لزم ان يقبل الضدين لان القابل للشيء لا يخلو عنه او عن ضده او عن مثله فلو قبل المثليين لجاز وجود أحدهما في المحل مع انتفاء الآخر فيخلقه ضده فيجتمع الضدان وهو محال اذا علمت

(قوله والحققون على التنافي بينهما) فالمثلان لا يجتمعان واليه ذهب الشيخ الاشعري ان قلت يجب ان يكون قسماً من الضدين على هذا قلت لا يجب ذلك لان عدم اجتماع المثليين لم يكن لتضادهما بل للزوم بالاتحاد ورفع الاثينية على فرض الاجتماع فالمثلان والضدان نوعان متباينان وان اشتركا في امتناع الاجتماع ولان المثليين قد يكونان جوهرين بخلاف الضدين فانهما عرضان كما سبق واذا كان المثلان عرضين فليس امتناع اجتماعهما لذاتهما بل للمحل مدخل في ذلك فان وحدته ترفع الاثينية فيهما كما مر حتى لو فرض عدم استلزام وحدة المحل لرفع الاثينية لم يستعمل اجتماعهما ولذا جوز بعضهم اجتماعهما بناءً على عدم ذلك الاستلزام (قوله قالوا لان المحل الخ) قد نظر فيه في المواقف وشرحها للسيد بان ذلك فرع جواز خلو المحل الذي اجتمع فيه المثلان عن احدهما وفرع عليه ان المحل لا يخلو عن الشيء وضده وكلاهما ممنوع اما الاول فيجوز ان يكون المثلان المجتمعان في محل لازمين له فلا يجوز زوال شيء منهما عنه واما الثاني فيجوز ان يخلو المحل عن الشيء الذي هو المثل الزايل وعن ضده ايضاً فلا يلزم اجتماع الضدين فان قلت نحن نقول ان انتفاء احد المثليين في المحل يصح اتصافه بضده فيلزم جواز اجتماع الضدين قطعاً وذلك كاف بدون احتياج الى وقوعه قلت لا نسلم كون ذلك الانتفاء مصححاً للاتصاف بما ذكر مع وجود المثل الباقي وقد استدلووا بغير هذا ايضاً ونظر فيه في المواقف وشرحها المذكور



ذلك فيستحيل عليه تعالى ثلاثة عشر صفة وهي اخداد الصفات الاولى لما علمت  
انها واجبة له تعالى والواجب لا يقبل الانتفاء فيستحيل عليه تعالى العدم  
والحدوث وطرق العدم ويسمى الفناء والمائلة للحوادث من جرمية او عرضية او  
حلول او اتصال او انفصال او بعد او قرب او كبر او صغر وكذا يستحيل عليه  
تعالى عدم القيام بنفسه بان يفتر الى محل او مخصص وعدم الوجدانية بان يكون  
ذا كثرة في ذاته او صفاته او يكون له شريك في فعل من الافعال وكذا يستحيل  
عليه تعالى الجهل مركبا او بسيطا او ما في معناه من ظن او غفلة او نسيان او نوم  
او اشتغال بشأن عن شأن ويستحيل عليه تعالى الموت والعجز وما في معناه من  
فتور او نصب والكراهية اي عدم الارادة بان يقع في ملكه ما لا يريد او  
تصدر الكائنات عنه تعالى بالتعليل او بالطبع لما يلزم من قدم العالم الذي قام  
البرهان القاطع على حدوثه وورد الشرع به لانه يجب اقتران العلة بمعلولها والطبيعة  
بمطبوعها والقائل بذلك كافر باجماع المسلمين كما تقدم وتقدم الفرق بين الفاعل  
بالعلة والفاعل بالطبع من ان العلة لا تتوقف على وجود شرط ولا انتفاء مانع  
والطبيعة تتوقف على ذلك وما يدل على بطلانها اختلاف انواع العالم على  
كثرتها اذ معلول العلة والطبيعة لا يختلف وكذا يستحيل عليه تعالى البكم اي عدم  
الكلام بوجود افة تمنع منه وفي معناه السكوت النفس ويستحيل عليه تعالى الصمم  
والعمى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وانما وجبت له هذه الصفات واستحال عليه  
اضدادها (لانه) تعالى «لولا ان يكون موصوفا بها لكان بالسوى» اي بسواها من  
الجهل والعجز وغيرها مما تقدم من المستحيلات «مغروفا» يعني موصوفا اي انه لو  
لم يكن متصفا بها لا تصف باضدادها لكن اتصافه تعالى باضدادها باطل لما يلزم  
عليه من الافتقار والحدوث كما اشار له بقوله «وكل من قام به سواها» اي غيرها

من الجهل او ما في معناه او العجز الى آخر الاضداد «فهو الذي في الفقر» اي  
الاحتياج الى من يكمله وهو متعلق بقوله «قد تناهي» اي بلغ النهاية في الفقر  
وهو محال لانه يؤدي الى الحدوث فيكون من جملة العالم الحادث المفتقر والواو  
في قولنا «والواحد المعبود» للعالم «لا يفتر لغيره» وهو في المعنى دليل لقولنا  
وكل من قام به الخ لانه في قوة قولنا لانه معبود وكل معبود لا يفتر لغيره وقد  
حذفنا كبرى القياس مع النتيجة والتقدير وكل من تناهي في الفقر فهو حادث فكل  
من قام به سواها فهو حادث كما اشارنا له في التقرير وهذا القياس دليل الاستثنائية  
المطلوبة اعني قولنا لكن اتصافه باضدادها باطل كما اشارنا له ايضا «جل»  
عن ذلك الافتقار «الغنى» بالسكون للوزن اي عن كل ما سواه لا تصافه تعالى  
بكل كمال وتنزهه عن كل نقص (المقتدر) على كل شيء وكل شيء فهو اليه فقير  
ولما انهى الكلام على قسمي الواجب والمستحيل شرع في بيان الجائز فقال (وجائز  
في حقه) تعالى (الايجاد) اي ايجاد الممكنات سواء وجدت بالفعل أو لم توجد  
والايجاد والخلق بمعنى واحد وهو تعلق القدرة بوجود المقدور فان تعلقت بالحياة  
سمى احياء وبالموت سمي اماتة وبالرزق سمي زرقا وترزقا وهذه التعلقات هي  
المسماة بصفات الافعال وهي حادثة كما ترى لانها عبارة عن التعلق التجيزي  
للقدرة وهو حادث قطعا فان قلت قد تقدم ان تعلق القدرة واجب فكيف يحكم  
عليه هنا بالجواز قلت الواجب التعلق الصلوبي القديم اما التجيزي فجائز وكل  
جائز حادث فان قلت الخلق والايجاد من صفاته تعالى وكيف يتصف تعالى  
بالحوادث قلنا هذه امور اعتبارية تعرض للقدرة لا وجود لها الا في الازمان ولا  
فارجع اليه ان شئت (قوله قلنا هذه امور اعتبارية تعرض الخ) اي فلا تصف



تتحقق لها في نفسها ككونه قبل العالم ومعه وبعده فلا يلزم قيام الحوادث به تعالى  
(والترك) أي ترك الإيجاد للممكنات سواء وجدت أو لم توجد يعني أن إيجاد كل  
ممكن أو تركه أمر جائز في حقه تعالى أن شاء فعل وان شاء ترك ومن ذلك بعثة  
الرسول عليهم الصلاة والسلام ورؤية الباري تعالى وإثابة العاصي وتمذيب المطيع  
(والإشقاء) وهو خلق قدرة الكفر أو خلق الكفر في العبد والعياذ بالله تعالى  
ويسمى الخذلان والاضلال وقيد الأشعري بحالة الموت وإطلاقه الماتريدي  
(والإسعاد) وهو خلق قدرة الطاعة أو هو خلق الطاعة في العبد ويسمى بالهداية  
وقيد الأشعري بحالة الموت فالشقي والسعيد من مات على الكفر أو الإيمان وعند  
الماتريدي هو الكافر أو المؤمن وينبني على هذا الخلاف هل الشقاوة  
والسعادة يتبدلان فقال الأول لا والثاني نعم والخلف لفظي وأما الإشقاء  
والإسعاد فلا يتبدلان اتفاقاً أما عند أماننا الأشعري فلأنهما الإمالة على الشقاوة  
أو السعادة فهما من صفات الأفعال وهي عنده حادثة لأنها عبارة عن تعلق  
القدرة بالمقدور كما مر وأما عند الماتريدي فلأنهما قديمان كالأحياء والإمالة  
والخلق والرزق وجميع ما نبرعنه بصفات الأفعال فقد جزم الماتريدي  
بقدمها ومجموعها عند محققهم عبارة عن صفة واحدة تسمى بالتكوين قائمة بذاته  
تعالى لكونها صفة معنى كالقدرة والإرادة يتأتى بها وجود الأشياء على وفق

بالحدوث بمعنى الوجود بعد العدم بل بمعنى التجدد ولا ضير في ذلك (قوله)  
وأما عند الماتريدي فلأنهما الخ (القديم عند الماتريدي شيء واحد يتعدد تعلقاته  
كما يؤخذ من كلامه بعد فاعبر ما هنا بما يأتي «قوله تسمى بالتكوين» أي اخذاً من  
قوله تعالى كن فيكون فقد جعل قوله تعالى كن متقدماً على كون الحادثات

الإرادة والفرق بينها وبين القدرة أن القدرة عندهم بها صحة التأثير في الممكن  
والتكوين به وجود الأشياء وحاصله أنه لا يصح أن يكون مبدأ الوجود القدرة  
لأن أثرها صحة الفعل والتترك من الفاعل فتكون نسبتها إلى الطرفين على السواء  
فلا بد من صفة أخرى بها الصدور وهي التكوين فهي ليست التعلق التجيزي  
للقدرة حتى تكون حادثة وجائزة والجائز إنما هو الحدوث وعدمه لا الإيجاد فإنه  
قديم لكونه صفة ذاته تعالى فالإشقاء والإسعاد لا يتبدلان لقدمهما لما علمت  
أنهما يرجعان إلى التكوين الذي هو صفة ذاته تعالى والشقاوة والسعادة يتبدلان  
لأنهما الكفر والإيمان لا بقيد الموت على ذلك ولا يلزم من قدم التكوين قدم  
المكون إذ لا يلزم من قدم الصفة قدم متعلقها وبجملة القول في ذلك أن الإيجاد  
والخلق الرزق والأحياء والإمالة والإشقاء والإسعاد والتصوير إلى غير ذلك  
عند الأشعرية صفات حادثة لأنها إضافات واعتبارات بين القدرة والمقدور  
وعند الماتريدي قديمة لأنها صفة أزلية بها صدور العالم وكل جزء من أجزائه  
وتسمى تكويناً لكن أن تعلقت بوجود الشيء سميت إيجاداً وخلقاً أو بموته سميت  
إمالة أو بصورته سميت تصويراً وهي زائدة على القدرة والإرادة فالإرادة بها  
التخصيص والقدرة هي القوة على فعل الشيء أو تركه ونسبة الأمرين إليها على

ووجودها والمراد بذلك القول التكوين والإيجاد (قوله وحاصله أنه لا يصح أن  
يكون مبدأ الوجود الخ) مذهب الماتريدي أن وظيفة الإرادة تخصص أحد طرفي  
الممكن ووظيفة القدرة أعداد الطرف الذي خصصته الإرادة وتهيئته للصدور  
وظيفة التكوين صدوره بالفعل وعلى هذا فلا تكون نسبة القدرة إلى الطرفين  
على السواء على مذهبه نعم بقطع النظر عن تخصيص الإرادة بكون نسبتها إليهما



السواء فليس بها صدور الاشياء وانما بها قبول الصدور فهي مبدأ لقبول الصدور والتكوين مبدأ لنفس الصدور والمحققون من الاشاعرة على انه ليس في الازل الا مبدأ الابدان والاشقاء والاسعاد وغير ذلك ولا دليل على صفة اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كان نسبتها الى وجود المكون وعدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين وانما نص على الاشقاء والاسعاد وان دخلا في الابدان اهتماماً بشأنها ودخل في الجائز رعاية الصلاح والا صلح اذ لو وجب عليه تعالى ما هو الا صلح في حق العبد ما وقعت محنة وما خلق الله تعالى الكافر الفقير المذنب دنيا واخرى وما حصل الم لطفل لا تكليف عليه ولما كانت بعض البهائم والطيور في غاية الضعف والبلاء ولما كانت لطلب الهداية وكشف الضرر معنى لوجوب افعال ما هو الا صلح للعبد ولما بقي في قدرة الله تعالى بالنسبة الى مصالح العباد شيء آخر اذ قد اتى على ما في وسعه من الاصلح الواجب « ومن يقل فعل الصلاح وجبا » الالف للاطلاق « على الاله » تعالى وهو المعتزلة « قد اساء » حذف الفاء ضرورة اي فقد احزن « الادبا » اللائق بحقه تعالى والالف للاطلاق ايضا في الادب استعارة بالكناية وفي الاساءة استعارة تخيلية ثم الكلام كناية عن عدم اتصافهم بالادب لانه يلزم من اساءتك لتفرك بعده عنك ونفرتك منك بل لا يستطيع ان ينظر اليك وهي ابلغ

على السواء ولا مدخل له في الاحتياج الى صفة التكوين ( قوله ولا دليل الخ ) والاعداد الذي جعله الماتريدي وظيفة القدرة يكفي فيه تخصيص الارادة مع صلاحية الممكن لكل من الطرفين ( قوله ومن يقل فعل الصلاح الخ ) ذهب معتزلة بقدراد الى وجوب الاصلح في الدين والدنيا ومعتزلة البصرة الى وجوبه في

من الحقيقة يعني انهم اخلوا بالادب مع الله تعالى غاية الاخلال حتى خلت قلوبهم عن بوارق الاجلال وارتكبوا بدعة شنيعة وقولة فظيعة وذلك لان من

الدين فقط واراد الاولى الاصلح في الحكمة والتدبير واراد الثانية الانتفع قال في المواقف وشرحها اجمعت الامة على انه تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه اصلا ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل القبيح وترك الواجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح بتركه وما يجب عليه يفعله اه وما قيل انه تعالى يعلم في الازل بوجود كل حادث في وقته المعين فيجب

( قوله في الحكمة والتدبير ) اي بالنسبة للعبد لا الحكمة والتدبير بالنسبة الى علم الله تعالى كذا يؤخذ من الدواني بدليل ما اورده عليهم وناقشه عبد الحكيم بكلام نقله عن الخيالي ظاهره ان المراد الحكمة والتدبير بالنسبة لعلم الله تعالى واما الفرق الثانية فصريح كلام الخيالي انهم اعتبروا في الانتفع للعبد جانب علم الله تعالى فاوجبوا ما علم الله نعمه للعبد فلزمهم ما لزمهم من ان الكافر الفقير المبطل بالآلام والاسقام الاصلح بحاله ان لا يخاف او يموت طفلا او يسلب عنه عقله ولم يفعل شيئا من ذلك بل خلقه وابقاه عاقلا حتى فعل ما يوجب خلوده في النار وان يكون بقاء ابليس طول زمانه واقداره على اضلال العباد اصلح له مع انه يوجب مزيد عذابه وان من علم الله تعالى منه الكفر على تقدير التكليف يجب تعريضه للشباب فلزم ترك الواجب فيمن مات صغيرا وجميع ما تقدم يلزم الفرق الاولى ايضا بناء على ما يؤخذ من الدواني اما على ما يؤخذ من الخيالي فلا يلزم منهم ان يجوزوا تركه مع كونه مخلا بالحكمة فلا معنى للوجوب عليه تعالى بل هو مجرد لفظ على انه يكون سفها لاخلاله بالحكمة وان لم يجوزوا تركه ففيه رجوع عن القول باختياره تعالى والتزام المذهب الفلسفية حيث قالوا بالايجاب وان كان هناك فرق من وجه اخر وهو ان مراد المعتزلة بالاصلح الواجب الاصلح بالنسبة الى الشخص لا بالنسبة الى الكل من حيث الكل كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فانهم ولا تغتر بظواهر بعض العبارات المخالفة لما تقدم فانه المراد منها ما قلنا اه منه

( قوله وما قيل الخ ) وارد على النافين للوجوب اه منه



وجوده فيه اذ لو لم يوجد في ذلك الوقت لزم انقلاب العلم جهلا فليس بشيء  
لان العلم التصديقي بوقوع شيء في وقته الذي عينه بالارادة تابع للوقوع باتفاق  
منا ومن المعتزلة فلا نزاع في ان العلم بالوقوع التابع للارادة يستلزم الوقوع في  
الوقت الذي عينته الارادة ولا في انه لو تعلققت الارادة بوقوعه في الوقت الآخر  
لتعلق العلم بوقوعه في ذلك الوقت لا في الوقت الاول كما لا نزاع في ان ارادته  
تعالى فعل نفسه في وقت معين تستلزم وجوده في ذلك الوقت وانما النزاع في ان  
ارادته بعض الافعال وفعله بالاختياري كاجداد المكلفين هل يستلزم عقلا  
ارادة فعل اخر وان يفعله كاللطف والاصح ذهب المعتزلة الى الاستلزام بناء على  
انه لو لم يصدر منه الفعل الثاني بعد صدور الفعل الاول اختيارا لزم نقص محال  
في شأنه تعالى كالذم والسفه وغيرها والاشاعره والماتريدية الى نفي ذلك الاستلزام  
بنفي لزوم النقص لان ما قاله المعتزلة لا يتم الا اذا علم ثبوت المصالح في بعض  
افعاله دون بعض لكنه باطل لان جميع افعاله تعالى يشتمل على الحكم والمصالح  
لانه الحكيم الخبير فلو ترك فعلا وفعل ضده كان ذلك لحكمة فلا يمكن الحكم  
بوجوب فعل مخصوص عليه تعالى فالقول بالوجوب في بعض الافعال دون بعض  
باطل ولاجل ما ذكرنا لم يجعلوا ما اخبر الشارع بوقوعه من افعاله تعالى واجبا  
عليه مع قيام الدليل على انه تعالى يفعله البتة لان ذلك الاخبار تابع للعلم  
والارادة فيكون من قبيل استلزامهما للوقوع ولا نزاع فيه واعلم ان مذهب  
الماتريدية المبتين للافعال جهة محسنة او مقبحة قبل ورود الشرع كالامارة على  
حكم الشارع فهو بالنسبة لافعال العباد لا بالنسبة لافعال الله لعدم تاتي القبيح  
فيها فهو محال في حقه فتركه واجب له لا عليه فهم يوافقون الاشاعرة في انه لا يجب

وجب عليه شيء فهو مقهور ثم لا يصح ان يراد بالوجوب عليه تعالى ما يستحق  
تاركة الذم والعقاب كما في حق المكلفين وهو ظاهر فما بقي الا ان معناه لزوم  
صدور الاصلح عنه بحيث لا يتمكن من الترك والا فلا معنى للوجوب واقوس  
ما تمسكوا به في ذلك ان ترك الاصلح يستلزم المحال من سفه او جهل او عبث  
او بخل وظاهر انه رفض لقاعدة الاختيار وتمسك بالفلسفة الظاهرة العوار وحكي  
ان الامام ابا الحسن الاشعري رضى الله عنه سأل شيخه ابا علي الجبائي وهو  
يقرر مسألة وجوب الصلاح فقال له ما نقول في ثلاثة اخوة مات احدهم مطيعا  
والآخر عاصيا والثالث صغيرا فقال الاول يثاب في الجنة والثاني يعاقب  
في النار والثالث لا يثاب ولا يعاقب فقال الاشعري فان قال الثالث يارب لم  
امتنى صغيرا ولم تبقيني الى ان اكبر فاطيعك لا ثاب في الجنة فقال الجبائي يقول  
الرب تعالى اني كنت اعلم منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان

عليه شيء (قوله ثم لا يصح ان يراد الخ) ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في  
الآجل يسمى حسنا وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى  
قيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان  
اريد ما يشمل افعال الله اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب كذا  
في شرح المواقف فافهم «قوله فما بقي الا ان معناه الخ» فرق بين الوجوب عليه  
والوجوب عنه كما صرح به صاحب المواقف في بحث النظر فان الاول مخصوص  
بوجوب الفعل على الفاعل المختار بعد ما صدر منه ما يوجبه اختيارا كوجوب  
صدور المتولد بحركة الخاتم بعد صدور الفعل المتولد منه اختيارا بحركة الاصبع  
وهذا زعم المعتزلة والثاني مخصوص بلزوم الشيء لذات الفاعل الموجب اما مطلقا



الاصح لك موتك صغيراً فقال الاشعري فان قال الثاني يارب لم تمتي صغيراً لئلا اعصي فادخل النار فماذا يقول الرب فبهت الجبائي ويروى انه قال للاشعري ابك جنون فقال الاشعري لا ولكن وقف حمار الشيخ في العقبة فترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن معه بابطال رأي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة وسبب تسمية المعتزلة معتزلة ان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري يقرر ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين فقال

او بواسطة الاستعداد التام كما هو زعم الفلاسفة في افعاله تعالى ولذا اشار في التلويح الى ان معنى الخلاف انه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع عدم صدورها عنه تعالى بعد صدور ما يوجبها اختياراً اولاً كرعاية الاصح واخراج الفاسق من النار فقيده الافعال بالممكنة اشارة الى ان قول المعتزلة بالوجوب والحرمة عليه تعالى بالنظر الى امكان الترك بترك ما يوجبه اختياراً وبذلك اندفع قول شرح العقائد الموافق ما هنا ليت شعري ما معنى وجوب الشيء عليه اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكن من تركه بناء على استلزامه محالاً آخر من سقه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض لقاعدة الاختيار وهيل الى الفلسفة الظاهرة العواراه لان مرادهم الثاني لكن بعد ما صدر موجبه اختياراً لا مطلقاً ولا بشرط تمام الاستعداد فلا رفض لقاعدة الاختيار كما لا رفض لها في

«قوله فلا رفض لقاعدة الاختيار» اي لانه وجوب بالاختيار وهو يحقق الاختيار فصار شبهها بقول اهل السنة بوجوب العقل بعد تعلق الارادة به اختياراً فتأمل اه منه

الحسن قد اعتزل عنا واصل (واجزم) اي اقطع واعتقد وجوباً يا (اخي) في الاسلام اذ الاب الذي خرجنا بسببه من ظلة الفكر الى نور الايمان واحد وهو النبي عليه الصلاة والسلام (برؤية الاله) سبحانه وتعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر اي بوقوعها «في جنة الخلد» اي الاقامة على سبيل الدوام حال كون الرؤية حاصلة (بلا ثنائي) للمرئي تعالى اي من غير احاطة بحدود المرئي ونهاياته لاستحالة الحدود والنهايات عليه تعالى فكما انهم يعلمونه بلا حد ونهاية وبلا كيف يرونه كذلك فيرى لافي مكان ولا في جهة ولا باتصال شعاع ولا على مسافة بينه تعالى وبين الرائي لان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى في اي محل شاء وليس بلازم ان لا يكون الا عند اجتماع الشرائط كما سيأتي توضيحه وتقع لكل من دخل الجنة من انس وجن من هذه الامة وغيرها حتى النساء والصبيان

اختيار الامام الرازي المختار لكثير من محققي الاشاعرة من لزوم العلم بالنظر عقلاً كما اعترف به شارح العقائد المذكور في بحث النظر من شرح المقاصد وتبعه السيد الشريف نعم قول المعتزلة باللزوم العقلي في اللطف والاصح وغيرها زعم فاسد لكنه بحث آخر قد بينا بطلانه وانما كلامنا في معنى الواجب عليه وتفسيره لافي وقوعه وصحته فلا تغفل وتذكر «قوله بمعنى الانكشاف التام الخ» اي البالغ الى مرتبة فوق الانكشاف بالعلم وان كان في تلك المرتبة مراتب وذلك الانكشاف في رؤية الحاضر انشاهد انما يحصل لنا عادة بالمحازاة والقرب المعتدل لان زيادة البعد وكالاقرب مانعان عن حصوله وبخروج الاشعة من الباصرة على هيئة مخروط مصمت او مركب من خطوط مجمعة في مركز البصر قاعدته على سطح المرئي او على هيئة خط مستقيم يضطرب طرفه الواصل الى المرئي فيتحرك على



وتفاضل الرؤية كما وكيفا ولذة على قدر العلم بالله تعالى وجهه في الدنيا حتى ان البعض لا تنقطع عنه ابداً كما انه كان في الدنيا لا يتعلق قلبه بغير الله تعالى ابداً كذا ذكروا «اذ الوقوع» اي وقوع رؤيته تعالى «جائر بالعقل» اذ العقل اذا خلى

سطحه في طوله وعرضه بسرعة فيعمل هناك سطحا شعاعيا منطبقا على سطح المرئي كما ذهب اليه طوائف الرياضيين او بانطباع صورة المرئي وشبهه في الرطوبة الجليدية ثم في مجمع النور ثم في الحس المشترك كانتقاش شبح الشيء المقابل للرآة فيها كما ذهب اليه الطبيعيون وفي حق الله في الآخرة يحصل لنا هذا الانكشاف بدون شيء من تلك الشرائط لا يقال انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط لانا لو سلمنا انها شرائط عقلية له في هذه النشأة لا نسلم انها شرائط له في النشأة الآخرة ايضا لان الرؤيتين مختلفتان بالماهية او بالهوية لا بحالة فيجوز اختلافهما في الشرائط واللوازم وهذا هو المراد بالرؤية بلا كيف اي بمعنى خلوها عن الشرائط والكيفيات المعتبرة في رؤية الاجسام والاعراض لا بمعنى خلو الرؤية او الرائي او المرئي عن جميع الحالات والصفات كما يفهمه ارباب الجهالات فم يتجه على هذا ان يقال من جهة الخصم نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية لا في الرؤية المخالفة لما بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري كذا في شرح المقاصد اقول على ما ذهب اليه الاشعري من كون الاحساس نحو من نوع العلم لا يكون ذلك الانكشاف التام الحاصل عقب فتح البصر نوعا مغايرا للعلم الضروري واما على ما ذهب اليه الجمهور فلهم ان يقولوا يجوز ان يترتب على فتح البصر انكشاف تام مغاير لنوع العلم مسمى بالابصار فان الكل يخلقه تعالى وهو قادر على كل ممكن «قوله اذ العقل اذا خلى» اي مالم

ونفسه لم يحكم بامتناعها وتقرير الدليل العقلي انا قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نميز بين الاعيان والاعراض ولا بد للحكم من علة مشتركة بينهما وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان اذ لا رابع لها يشترك والحدوث

يقم برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضروري فمن ادعى الامتناع فعليه البيان حتى يؤول كذا في شرح العقائد النسفية وهو اشارة الى ان مجرد الجواز العقلي كاف في ابقاء النصوص على ظواهرها اذ يكفي عدم قيام البرهان على امتناعها ولا يتوقف على قيام البرهان على امكانها الوقوعي وهذا ينفع في مقام النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج ولذا احتاج الى اثبات الامكان الوقوعي بما ذكر بعد (قوله ولا بد للحكم من علة مشتركة) اورد عليه بان صحة رؤية الجوهر لا تماثل صحة رؤية العرض اذ لا يسد احدهما مسد الآخر فلم لا يجوز ان يطل كل منهما بعلة على الانفراد ولو سلم تماثلها فالواحد النوعي قد يعمل بعلتين كالحرارة بالنار وبالشمس فلا يلزم ان يكون لهما علة مشتركة واجيب عنه بان المراد بالعلة متعلق الرؤية ومتعلق الرؤية لا يجوز ان يكون من خصوصية الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشتركان فيه للقطع باننا قد نرى شيئا من بعيد وندرك ان له هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهر او عرضا كالضوء والظلمة وان استقصينا في التأمل فلم ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة نعم يرد ما اشار اليه السيد في ذيل ايراد يؤخذ دفعه مما ذكرنا ان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يتمكن به على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فليس يجب ان يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتفلق به من الاحوال وحاصله ان الاجمال المؤدي الى الاشتراك عائد الى الادراك لا الى المدرك (قوله وهي اما الوجود داخ) فيه نظر اذ يجوز ان يكون



الوجود بعد العدم والامكان استواء الوجود والعدم ولا مدخل للعدم في الرؤية ضرورة فتعين الوجود وهو مشترك بين الله وبين غيره فصحح ان يرى لتحقيق العلة

الوجود بشرط الحدوث او التحيز المطلق سواء كان تحيزاً بالذات او بالعرض ولو سلم فهذا الدليل يجري في صحة ملموسية الواجب تعالى مع التخلف ولا مدفع له ولذا قال شارح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فتوى والانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي اه لا يقال جريانه في الملموسية ممنوع اذ لا ندرك باللامسة الا الاعراض كالحرارة والبرودة والملاسة والحشونة لانا نقول ندرك بها العرض والطول ايضاً وهما جوهران باتفاق المتكلمين فجريانه فيها قطعي على مذهبه وان امكن المناقشة فيه وفي اصل الدليل على مذهب الحكماء القائلين بكون الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم (قوله والامكان استواء الخ) وايضاً الامكان شامل لحال العدم فلا يكون علة مختصة بحال الوجود والمدعي ان صحة الرؤية مختصة بحال الوجود لا امتناع رؤية المعدم ضرورة واتفاقاً فلا بد لها من علة مختصة بحال الوجود والامكان الشامل لحالتي الوجود والعدم لا يكون علة لها بخلاف الوجود فانه غير متحقق حال العدم للتناقض بينهما فان قيل يجوز ان يكون العلة المشتركة هي الامكان او الحدوث لان صحة الرؤية كناية عن امكانها وهو امر اعتباري لا يفتقر الى علة موجودة بل يكفي الحدوث او الامكان الاعتباريين ايضاً قلت هذا مبني على حمل العلة المشتركة على مصحح الرؤية وليس كذلك بل قالوا المراد بالعلة ما يتعلق به الرؤية اولا وبالذات على ان الامكان لا يصحح الرؤية لما سبق (قوله فتعين الوجود وهو الخ) اورد عليه ان القول باشتراك

(قوله لما سبق) اي من انه شامل لحالتي الوجود والعدم وصحة الرؤية خاصة بحال الوجود فلو كان مصحح الرؤية الامكان لصحت رؤية المعدم اه منه

وهي الوجود فيصح ان ترى سائر الموجودات من الطعوم والروائح والاصوات وعدم رؤيتها لكون الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جري العادة وقد استدل على الجواز ايضاً بدليل سمعي وهو ان موسى عليه الصلاة والسلام قد

الوجود يتأني مذهب الشيخ فانه ذهب الى ان وجود كل شيء عينه وانه لا اشتراك بين الموجودات وبجواب بان المراد من الوجود المشترك هاهنا الهوية الموجودة من حيث كونها موجودة لا من حيث التعيين بكونها حادثة او ممكنة او جوهرية او عرضية وهي مشتركة بين الواجب والممكنات ولفظ الوجودي مجاز فيها على مذهبه وعدم اشتراك الوجودي بالمعنى الحقيقي لا يتأني اشتراك الوجودي بالمعنى المجازي وتلخيص دليلهم هذا انا نرى الهوية المشتركة بين الجوهر والعرض فانا نرى الهوية من بعيد ولا نشك في وجودها ونحتاج في كونها جوهرية او عرضية الى دليل فظهر ان المرئي هو الهوية المشتركة بينهما وهو لا يتأني اثباتهم كون الخصوصيات مرئية في بعض الاحيان ايضاً حتى يكون مكابرة كما ادعاه الرازي ثم ان تلك الهوية المشتركة المرئية ليست مختصة بالاشتراك بين الممكنات بل هي مشتركة بين الواجب والممكن ايضاً لانا نراها من حيث كونها موجودة لها كون في الاعيان لا من حيث كونها حادثة او ممكنة فلا يرد عليه ما ذكر نعم يرد عليه ما اسلفنا من ان كون المرئي هوية مشتركة ممنوع لجواز ان يكون الاجمال راجعاً الى الادراك لا الى المدرك فيكون المدرك هو خصوصية الجوهر او العرض او الوجود بشرط التحيز المطلق وانتفاء الواسطة في الاثبات لا يوجب انتفاء الواسطة في الثبوت ومن النقض بصحة الملموسية فاعقل (قوله بدليل سمعي)

(قوله وبجواب الخ) بهذا الجواب اندفع ما يقال الوجود امر اعتباري كالامكان فلا يصلح ان يكون علة اه منه



سألتها بقوله تعالى رب ارفني انظر اليك فلو لم تكن جائزة ما سألتها والا كان طلبها

فان قيل هو ثقلي قلنا نعم لكنه قطعي لا نزاع في امكانه بل وقوعه واعتراض المعتزلة على هذا الدليل بوجوه الاول انا لا نسلم ان موسى سأل الرؤية بل طلب العلم الضروري وعبر عنه لما يستلزمه وهو الرؤية واطلاق المألوم على اللازم مجاز شائع الثاني لو سلم انه طلب الرؤية فالكلام على حذف مضاف والمعني ارفني اية من آياتك انظر الى آيتك على حد واسئل القرية والجواب ان كلا الامرين فاسد لانهما عدول عن الظاهر بلا دليل ويستلزمان عدم مطابقة الجواب بقوله تعالى لن تراني لسؤال موسى عليه السلام لان نفي العلم الضروري غير صحيح وفاقا ولا نفي رؤية الآية كيف وقد اراه اندك الجبل وهو من اعظم آياته وايضا الروية المقرونة بالنظر المتعدي بالي نص في الرؤية بمعنى الابصار كذا في الارشاد لامام الحرمين الثالث انا لو سلمنا انه طلب رويته تعالى فاما يدل على امكانها لو طلبها لاجل الرؤية وذلك ممنوع بل طلبها لقومه حيث قالوا ارنا الله جهرة وقالوا لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة واذن السؤال لنفسه لئيمع فيعلم امتناعها لهم بالطريق الاولى والجواب بانه لو كان الغرض من السؤال ظهور الامتناع عندهم لكان الجواب بما يدل على الامتناع وليس كذلك لان لن تراني انما يدل على نفي الوقوع لا نفي الامكان وايضا لكان السؤال عبثا لا يليق بشأنه عليه السلام لانهم سألوا الرؤية قبل ذلك حين قالوا لن نؤمن لك الخ فزجرهم الله عن طلب ما لا يليق لجلاله باخذهم الصاعقة كما يزجر الاراذل عن روية الملوك فلم يمنح موسى عليه السلام في زجرهم الى سؤال الروية وضافته الى نفسه وايضا الحاضرون عند السؤال ان كانوا مؤمنين كفاهم قول موسى الروية ممتعة وان كانوا كافرين كما اخبره

اما جهلا باحكام الالهية واما سفها او عبثا بطلب المحال والانبيا منزهون عن ذلك كله وان الله تعالى قد علقها على ممكن وهو استقرار الجبل والملق على الممكن ممكن

بعض المفسرين من انهم السبعون المختارون فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل بهم موسى في الغمام وخروا سجدا فسمعوا التكلم بامرهم ونهيهم ثم انكشف الغمام فاقبلوا عليه وقالوا ان نؤمن لك الخ فارتدوا بعد ايمانهم فسأل موسى عليه السلام الروية فلا يكفهم قول موسى انه تعالى اخبر بامتناع الروية فان قيل على هذا التقدير يجوز ان يسمعوا كلام الله باذانهم ويكون هناك قرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر كقدم الترتيب والاستماع من جهة واحدة قلت لو كفى سماع ذلك ما قالوا بعد سماع التكلم بالامر والنهي لن نؤمن لك الخ فلما لم يكفهم ذلك كان تصديقهم بان السمع ككلام الله موقوفا على اخبار موسى بانه كلام الله وحيث لم يصدقوه باخباره كان ذلك عبثا مع ان حمل الآية على السؤال لقومه عدول عن الظاهر بلا دليل الرابع انه سألها مع العلم بامتناعها لزيادة الاطمئنة بتعاقد دليل العقل والنقل والجواب انه لو كان كذلك لطلب اظهار الدليل السمي الدال على الامتناع وطلبه بطلب الامر المحال مما لا يليق بشأن العقلاء فضلا عن الانبياء لانه يوم الجهل بما يعرفه احاد المعتزلة وايضا لخطوب بما يدل على الامتناع الخامس انه سألها مع عدم العلم بالامتناع ومعرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بجواز الروية وعدم جوازها او مع العلم بالامتناع والسؤال صغيرة يجوز صدورها من الانبياء واجيب بان جهل كليم الله بما يجوز على الله وما لا يجوز دون احاد المعتزلة ومن حصل طرقا من العلم هي البدعة الشنعاء والطريقة العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء ولا يجوز صدور الصغيرة عنهم عمدا بعد البعثة عند اهل الحق (قوله اما جهلا) قيل عليه ان



اذ معنى التعليق الاخبار بوقوع المعلق عند ثبوت المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء من التقادير الممكنة فلو لم تكن ممكنة لزم الخلف في خبره تعالى وهو محال وما قيل من ان سؤال موسى عليه السلام لم يكن لتحصيل مطلوبه وانما كان لتعليم قومه انها ممتعة حين قالوا له لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولا نسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال فجوابه ان كلا من ذلك خلاف الظاهر فلا وجه للحمل عليه على ان قومه ان كانوا مؤمنين كفاهم قوله لهم انها ممتعة والا لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع فالسوء ال عتب على كل

التأكيد في الآية يدل على ان موسى اما منكر لعدم وقوع الروية او متردد فيه وعلى التقديرين يلزم ان يكون جاهلا بعدم الوقوع فيقع الاشاعة فيما هربوا منه وان التجلي في قوله فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا فصره بالظهور للجبل بعد ان كان محجوبا عنه اما مع خلق الحياة والبصر للجبل كما رواه ابن فورك عن الاشعري فيكون اندك الجبل وعدم استقراره لرويته له تعالى واما بدون خلقها له كما ذهب اليه الاكثر فيكون الاندك لجرد الظهور له من غير رؤية وعلى التقديرين ففي الآية دلالة على انه اذا لم يتحمل الجبل الاقوى فعدم تحمل موسى بالطريق الاولى في هذا دلالة على امتناع وقوع الروية والجواب عن الثاني ان غاية ما يدل عليه ذلك عدم تحمل التراكيب العنصرية بحسب جري العادة وهو لا يفيد الامتناع العقلي المطلوب وعن الاول ان طلب موسى الروية يجوز ان يكون بطريق خرق العادة الواقع للانبياء مع العلم بامتناع وقوعها عادة لا عقلا ولو سلم فغاية ما لزم ترده عليه السلام في ان هذا التركيب العنصري يتحمل التجلي ام لا وليس ذلك من الامور التبليغية حتى يكون عدم العلم به منافيا

حال والاستقرار حال التحرك ممكن بان يقع السكون بدل الحركة انما المحال اجتماع الحركة والسكون (وقد اتى فيه) اي في وقوع الروية للمؤمنين (دليل النقل) من الكتاب والسنة واجمعت الامة على ذلك قبل ظهور البدع بابقاء النصوص الواردة على ظاهرها من غير تاويل وكل ما هو كذلك فالجزم به واجب اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واما السنة فغير ما

للتبوة بخلافه على قولكم (قوله واجمعت الامة على ذلك) هذا هو المعتمد في الاستدلال لان دلالة الكتاب والسنة على هذا المطلب لا تفيد علما قطعيا كما في المواقف لكن للنقص ان يقول لا نسلم الاجماع على وقوعها غاية ان الاجماع على السكون عن تاويل الآية وليس اجماعا على عدم التاويل فان كثيرا من المسائل لم تكن في القرن الاول والثاني وهو ليس اجماعا على عدمها اللهم الا ان يثبت الاجماع على نفس الوقوع ويؤخذ بثبوته من عبارة الجلال الدواني (قوله الى ربها ناظرة) النظر في اللغة قد يكون بمعنى الانتظار فيستعمل متعديا بنفسه ويكون بمعنى التفكير والاعتبار ويستعمل متعديا بغير وجاء بمعنى الرأفة والعطف ويستعمل باللام وبمعنى الروية والابصار ويستعمل بالي فالنظر مشترك بين هذه المعاني والاستعمال واحد من هذه الحروف الجازة او بدونها قرينة معينة لها والنظر في الآية مستعمل بالي فوجب حمله على الروية والابصار وليس بمعنى الانتظار لان الآية وردت مبشرة والانتظار يوجب الغم فلا يناسب سياقها لا يقال يجوز ان لا يخلق الله غما في الانتظار للمؤمنين في الآخرة لان ترتيبه على الانتظار عادي يجوز تخلفه عنه لانا نقول التبشير والانذار بما نعلمه لذة وعذابا ولذا لم يقع التبشير بالنار والانذار بالجنة

(قوله ويؤخذ بثبوته الخ) اي وان ناقشه عبد الحكيم بمثل ما هنا فان الدواني سقته يقول عليه وهذه امور مرجعها النقل اه منه



حديث منها قوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر وهو حديث مشهور وخالف في ذلك المعتزلة فاحالوها متمسكين بشبه اقواها شبهة المقابلة وقرروا انه تعالى لو كان يرى لكان مقابلاً للرأي ضرورة فيكون في جهة وحيز ويلزم اتصال الاشعة من الباصرة بالرأي والمسافة بين الرأي والرأي بحيث

مع امكان ان يخلق الله تعالى القرع واللذة في النار والغم والالم في الجنة وما استشهد به المعتزلة على كونه بمعنى الانتظار من قوله

وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظما حيا الغمام  
النظر المشبه به بمعنى الانتظار فيعمل المشبه عليه ايضاً ومن قوله  
وجوه تناظرات يوم بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح

لان المعنى ينتظرون اتيانه بالظفر والفلاح غير صالح للاستشهاد لان الحذف والايصال شائع فليس حمل الموصول بالي على الانتظار اولى من الحمل على الروية بل هو اولى لان الموصول بالي نص في الروية والمتعدي بنفسه في البيت الاول يحتمل ان يكون بمعنى روية الظما مطر الغمام مشتاقين اليه وفي البيت الثاني بمعنى ناظرات باعينها الى جهة الله وهي العلواتي هي قبلة الدعاء ولذا ترفع اليها الايدي وقته او الى اثاره تعالى من الضرب والطعن في الاعداء الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصر المؤمنين يوم بدر (قوله قوله صلى الله عليه وسلم انكم الخ) هذا حديث مشهور رواه احمد وعشرون رجلاً من كبار الصحابة (قوله كما ترون القمر الخ) تشبيه رويته تعالى في الاخرة بروية القمر في الظهور وعدم التراجع (قوله بشبه) منها قوله تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار قالوا دلت هذه الآية على نفي الوقوع والامكان اما الاول فلان الادراك المنسوب الى

يكون بعيداً جداً ولا قريباً جداً ولكن المرئي اما جوهر أو اما عرضاً ولكان المرئي اما كله فيلزم التناهي والحصر واما بعضه فيلزم التبعض والتجزؤ واللوازم كلها محالة فالملزوم مثلها وحاصل الجواب ما اشرنا له سابقاً من ان الروية عبارة عن نوع من الادراك يخلقه الله متى شاء ولاي شيء في اي محل شاء فلا يلزم ما ذكره وقياس الغائب على الشاهد فاسد فكما ان العلم ادراك وهم يعلمونه لا في مكان ولا

الابصار مجازاً انما هو الروية بالبصر لا العلم وقد نفي ذلك الادراك عن كل بصر ما دام موجوداً واما الثاني فلان ما به التمدح يجب ان يكون في حقه تعالى من صفات الكمال وهو سلب الروية وما كان سلبه صفة كمال كان وجوده نقصاً محالاً في حقه تعالى فلا يمكن رؤيته تعالى والجواب بوجوه الاول ان الادراك هو الروية مع الاحاطة بجوانب المرئي وحقيقته النيل والوصول كقوله تعالى انا لمدركون اي المحقون فروية بعض الجوانب دون بعض ليست بادراك وان كانت روية فيكون ادراك البصر اخص مطلقاً من الروية وسلب الاخص لا يوجب سلب الاعم والمراد من الجوانب هنا المعنوية فالادراك المنفي هنا هو الادراك المؤدي الى الاكتناء الثاني يجوز ان تكون الآية محمولة على رفع الايجاب الكلي بان يعتبر عموم استغراق الجمع المحلي باللام في جانب الحكم المنفي بمعنى ليس كل بصر يدركه لا في جانب النفي حتى يكون سلباً كلياً بمعنى لا شيء من الابصار يدركه له تعالى وان جاز ذلك ايضاً ولا اقل من احتمال هذه الآية هذا المعنى واذا ثبت الاحتمال سنقط الاستدلال الثالث على تقدير عموم الآية للأشخاص لا يتم عمومها في الاوقات لانها سالبة مطلقة لا دائمة ولا ضرورية كما زعمتم ونحن نقول بموجبها حيث لا يرى في الدنيا تأمل وما قيل من التمدح ليس



في جهة ولا محدوداً ولا محصوراً فكذا الرؤية نوع من الإدراك فيدركونه كذلك ومع ذلك هو انكشاف تام كما نص عليه النبي صلى الله عليه وسلم في كثير من الأحاديث وبالجملة فالمعتزلة في مخالفتهم لاهل السنة قد مالوا عن الحق اما التمسكهم بالعادات واما لميلهم الى القواعد الفلسفية والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقولي في جنة الخلد واما في عرصات القيامة ففي السنة ما يقتضي وقوعها فيها للمؤمنين ايضاً وهو الصحيح بل قيل والكفار ليكون الحجب عليهم حسرة ولا مانع من ان يروه في ضفة الجلال واما رؤيته تعالى في المنام فقد وقعت لكثير من الصالحين من سلف الامة وخلفهم ولا خفاء في انها نوع

فيه دليل بل هو حجة لنا لانه لو امتنع الرؤية لم يكن فيه تمسح والا لكانت المدومات ممدوحة لعدم الرؤية وانما المدح للمتنع المتميز المحتجب بحجاب الكبرياء مع امكان رؤيته واورد الخليلي ان عدم مدح المدوم لاشتماله على معدن النقص من العدم كما ان الاصوات والروائح لا تمدح مع امكان رؤيتها لكونها مقرونة بسات النقص والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد مع امتناعها في حق تعالى اه وقد يقال ان التمدح بخصوصية عدم الرؤية منحصر في الظاهر في التعرز والاحتجاب مع امكان الرؤية ولذا لم يكن اعظم الملوك ممدوحاً لعدم الرؤية من البلاد البعيدة وكذا الاصوات والروائح اذ لا تعرز ولا تمتنع ولا احتجاب بحجاب الكبرياء للشيء منها كالممدوم واذا كان كذلك فلا يرد ما قال لان المقصود انقاء الشك في دليل الخصم لا اثبات المطلوب ولذا لم يعدوه من ادلة الامكان (قوله واما التمسكهم بالعادات) اي اذ جعلوا ما تقدم من المقابلة وغيرها شروطاً عادية وقوله واما لميلهم

مشاهدة تكون بالقلب لا بالعين والمعتمد ان النبي صلى الله عليه وسلم رآه ليلة الاسراء بالبصر لا بالقلب فقط ولما فرغ من القسم الاول من اقسام هذا الفن وهو الالوهيات شرع في القسم الثاني وهو النبوات فقال (وصف) ايها المكلف وجوباً (جميع الرسل) بسكون السين للضرورة اي يجب عليك ان تعتقد انهم عليهم الصلاة والسلام متصفون (بالامانة) وهي حفظ الله تعالى بواطنهم وظواهرهم من التلبس بمنه عنه ولو نهى كراهة ولو خال الطفولية وهي المسماة بالعصمة

الى القواعد الفلسفية اي ان جعلوا ما ذكر شروطاً عقلية لا تنفك ولا تخلف (قوله وهي المسماة بالعصمة) العصمة عندنا ان لا يخلق الله تعالى فيهم ذنباً وعند الحكماء ملكة تمنع الفجور واجمع اهل الشرائع والمثل كلها على وجوب عصمتهم عن تعدد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يافونه عن الله تعالى وفي جواز صدوره فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فتعنه الا كثرون وجوزه القاضي ابوبكر واما سائر الذنوب فان كانت كبيرة فهم معصومون عن تمسحها واما صدورها سهوا او على سبيل الخطأ في التأويل فقال المضد في المواقف انه جزء الا كثرون وقال شارحها العلامة المختار خلافه وان كانت صغيرة فان كانت مشعرة بالخسة كسرقة لقمة فهم معصومون عنها عمدا وسهوا خلافاً للجاحظ وبعض المعتزلة فانهم جوزوها سهوا بشرط ان ينهوا عليها فينتهوا وان لم تكن مشعرة فقال في شرح المقاصد هم معصومون عنها عمدا وقال في

(قوله العصمة عندنا الخ) بناء على اصلنا من استناد الاشياء الى الفاعل المختار ابتداء وقوله وعند الحكماء الخ بناء على ما ذهبوا اليه من الايجاب في اعتبار استعداد القوايل اهـ





شرح العقائد النسفية. واما الصغائر فتجوز عمدا عند الجمهور خلافا للجبائي واتباعه  
وتجوز سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الحسنة كسرقة لقمة والتطيف بحبة لكن  
المحققين اشترطوا ان ينبهوا فينتهوا هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على  
امتناع صدور الكبيرة وذهب المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة من  
امتناعهم فتفتوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعبر الامهات  
والفجور والصغائر الدالة على الحسنة ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل  
الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر نية واذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء  
نما يشعر بمعصية او كذب فما كان منقولا بطريق الآحاد فردود وما كان بطريق  
التواتر فمصرف عن ظاهره ان امكن والا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل  
البعثة اه كلامه وهو يخالف ما في شرح المقاصد من عصمتهم عن الصغائر عمدا  
فيحمل على ما في شرح المقاصد على المذهب المختار عند محقق الاشاعرة واختاره  
السيد الشريف وقال المحققون من الحديث والسلف الصالح بعصمتهم عن الصغائر  
عمدا والكبائر مطلقا وما يشعر بصدور المعصية محمول على ترك الاولى من قبيل  
حسنات الابرار سينئات المقرين وقوله في شرح العقائد والا فمحمول الخ يدل  
على عدم جواز تعدد الصغيرة والا لقال فمحمول على الصغيرة او ترك الاولى  
فيناقض ما قدمه في صدر عبارته من الجواز عمدا عند الجمهور الا ان يقال راعي  
الادب في عدم نسبة تعددها اليهم او يقال ليس قوله فما نقل عن الانبياء الخ  
تقريرا على ما تقرر في صدر العبارة بل هو استئناف لاختيار المذهب المختار الذي  
اختاره في شرح المقاصد فلا تناقض نعم يرد ان ترك الاولى لا يقابل الصرف عن  
الظاهر لان الحمل على ترك الاولى صرف عن الظاهر ايضا الا ان يحمل الصرف

اذ لو جاز عليهم ان يخونوا الله تعالى بفعل محرم او مكروه للزم ان يكون ذلك المحرم  
او المكروه طاعة ببيان الملازمة ان الله تعالى قد امرنا باتباعهم في اقوالهم وافعالهم  
من غير تفصيل الا فيما ثبت اختصاصهم به عن الامة وحينئذ فكل ما صدر منهم  
فنجح ما مورون به وكل ما مور به فهو طاعة لان الله تعالى لا يامر بالفحشاء والصدق  
اي في دعواهم الرسالة في تبليغهم الاحكام وهو مطابقة حكم الخبر للواقع قال تعالى  
وما ينطق عن الهوى ولانهم لو جاز عليهم الكذب للزم الكذب في خبره تعالى  
لانه تعالى صدقهم بالمعجزة النازلة منزلة قوله صدق عبدي في كل ما يبايع عني  
وتصدق الكاذب كذب محض والكذب على الله محال لانه نقص وما ادي الي  
المحال محال والمعجزة امر خارق للعادة مقرون بالتعدي مع عدم المعارضة فدخل

على ما عدا ترك الاولى وبما نقلناه لك تعلم كلام الشارح هنا (قوله اذ لو جاز الخ)  
هذا انما يدل على عصمتهم فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما  
يباغون عن الله تعالى بعد البعثة لا قبلها لانا لم نؤمر باتباعهم قبلها (قوله في  
دعواهم الرسالة الخ) اي لافادة المعجزة العلم الضروري بصدقهم فيما ذكر (قوله  
وما ينطق عن الهوى) ان كان المراد لا يقع منه كلام اصلا الا موحى كما هو  
المتبادر من وقوع الفعل الشبيه بالنكرة في سياق النفي دلت الآية على امتناع  
الكذب مطلقا وان كان المراد لا يبايع الا ما يوحى اليه دلت على امتناعه عمدا  
فما يبايع بعد البعثة وعلى كل فالآية دالة على امتناعه فيما يبايعون فافهم (قوله  
صدق عبدي الخ) على هذا فالدليل انما يدل على صدقهم فيما يبايعون كما هو  
ظاهر (قوله والمعجزة الخ) اي على وجه يدل على صدقه ولها سبعة شروط الاول  
ان تكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترك الثاني ان يكون خارقا للعادة



في قولنا امر الفعل والترك كعدم احراق النار لاراهيم وقولنا خارق احتراز من ان يتمسك بالعادات وقولنا مقرون بالتحدي اي دعوى الرسالة احتراز من كرامات الاولياء والارهاصات وهي ما تقدم بعثة الانبياء تأسيساً لها وقولنا مع عدم المعارضة احتراز من السحر والشعوذة وسيدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب صلى الله عليه وسلم وعلى والديه واولاده وآله وصحبه وأئمة قد ادعى انه رسول الله الى الانس والجن بل الى الخلق جميعاً وظهر المعجزة على دعواه اما دعواه الرسالة فقد علم بالتواتر حتى لا ينكر ذلك مؤمن ولا كافر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كتاباً من عند الله تعالى وتحدي به مع كمال بلاغتهم

الثالث ان يتعذر معارضته الرابع ان يكون مقرونا بالتحدي ولا يشترط التصريح بالدعوى بل يكفي قرائن الاحوال الخامس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احبي الموتى ففعل خارقاً آخر لم يدل على صدقه السادس ان لا يكون ما ادعاه واظهره مكذباً له فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الذئب فانطقه فكذبه لم يعلم صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه بخلاف ما لو قال معجزتي ان يحى هذا الميت فاحياه فكذبه فالصحيح ان لا يخرج عن المعجزة لان الاحياء هو المعجزة وهو غير مكذب وانما المكذب ذلك الشخص بكلامه وهو بعد الاحياء مختار في تصديقه وتكذيبه فلا يضر تكذيبه. واما الانطاق فلما لم يمكن تحققه بدون الخصوص كان المعجزة هو الانطاق الخاص وهو مكذب فاندفع ما توهم ان الفرق محل تأمل السابع ان لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها او متأخرة عنها بزمان يسير يعتاد مثله وما عدا الخامس والسادس يفهم من تعريفه ويفهم الخامس والسادس من قولنا على وجه الخ فافهم (قوله مع كمال بلاغتهم) فيه اشارة الى ان

وقوتهم على معرفة اساليب الكلام وطلب من انسهم وجنهم ذلك فلم يقدرُوا على المعارضة قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً اي معيناً فتحدي بعشر سور فلم يقدرُوا فتحدي بسورة الصادق باقصر سورة فلم يقدرُوا على المعارضة مع شدة حرصهم على ذلك حتى خاطروا بهمهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقاربة بالسيوف ولم ينقل عن واحد منهم مع توفد واعيمهم الاتيان بشئ مما يدانيه بل جعل الكذاب ان يعارضه فاقى بخرافات مضحكة اي انسان سمعها الا وضحك وعلم انها هذيان كما في معارضته لسورة الكوثر بقوله انا اعطيناك العقق فصل لربك وازعق ان شئت لك هو الابلق وكما في معارضته سورة القيل بقوله القيل ما القيل وما ادراك ما القيل له ذنب طويل ومشفرو تيل وما احسن قول شرف الدين الا بوصيري في البردة

ردت بلاغتها دعوى معارضتها رد الفيوريد الجان عن الحرم ثانيها انه نقل عنه عليه الصلاة والسلام من خوارق العادات ما بلغ القدر المشترك من حد التواتر وان كان تفاصيلها احاداً كتسبيح الحصى في كفه وتكليم اعجازه لكونه في الدرجة العليا من الفصاحة والبلاغة بحيث لا يقدر البشر على مثله كما ذهب اليه الجمهور وقيل اعجازه للاستلوه البديع والتأليف العجيب المخالف لما يعهده فصحاء العرب في كلامهم في المطالع والمقاطع كما ذهب اليه بعض المتكلمين او لمجموع الامرين كما قاله القاضي او لصرف الله اياه عن المعارضة مع القدرة كما ذهب اليه النظام وهو من سنجيف الكلام او صرفهم بان سلبهم العلوم التي يحتاجون اليها في المعارضة والراجح الاول كما هو مفصل في محله (قوله ما بلغ القدر المشترك الخ) اي وهو كافي اثبات المطلوب



الجمادات والحيوانات ونفع الماء من الاصابع وظهور البركة في الاطعمة والاشربة وغير ذلك مما لا يحصى كثرة هذا مع ما كان عليه من حسن الخلق الذي لا يراه أحد الا ويقطع انه ليس بكذاب وان كان يقع من الضالين العناد وكال خلقه من تمام الحلم والعلم مع كونه ولد في قوم لا يعرفون شيئاً من غيران تعاظم اسباب العلم ووفور القوة مع قلة اكله جداً فيقدم حيث يحجم الابطال ويقف حيث يفر عند شدة الهول صناديد الرجال ويثبت على حاله من الدعوى لدى شدائد الاحوال حتى لم يجد اعداؤه اليه مطعناً في حال من الاحوال بل شهد له العدو والحبيب بوفور الكمال والافضال كل ذي عقل اليقظة بالتواتر فعلنا ذلك علماً ضرورياً فلا يماند في ذلك الا من استحق من الله تعالى شديد النكال واما نبوة غيره كآدم فمن بعده فقد علم بالكتاب والسنة واثى عليهم الله تعالى في كتابه بقوله رسلاً

(قوله فقد علم بالكتاب الخ) لم يستدل كما استدل غيره على نبوة آدم بالآيات الدالة على انه امر ونهى قال تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة ولا تقر يا هذه الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمانه نبي آخر فهو بالوحي لا غير لما اورد عليه من ان كلا من الامر والنهي كان قبل البعثة لانه كان في الجنة ولا امر ولا نهى

(قوله بالوحي) اي المقصود منه الابلاغ فلا يرد مريم وام موسى فانه وان اوحى اليهما لكن لم يقصد الابلاغ فافهم اه منه

(قوله ولا امر ولا نهى الخ) من هذا تعلم ان قوله تعالى في حق آدم عليه السلام فعصى آدم ربه فغوى على العصيان الشرعي لعدم وجود الشرع بل هو محمول على العصيان القوي بمعنى مخالفة المبدأ لسيده لا بمعنى استحقاق الذم والعقاب الاخرى بدليل حصول المجازاة على تلك المخالفة لادم في الجنة التي ليست دار عقاب وقبل اليوم الآخر وبما اوضحنا لك تعلم ان ما اطلال به العلماء في هذا الموضوع والفوايه الرسائل من ان العصيان حقيقي او صوري لا طائل تحته بل هو خروج عن الحقيقة فافهم ولا تقلد اه منه

مبشرين ومنذرين وغير ذلك فيجب لهم ما يجب له عليه الصلاة والسلام والبعض قد عينه الكتاب والبعض لم يعينه وقد ثبت بالكتاب والسنة انه آخر النبيين فلا تبدأ نبوة بعده عليه الصلاة والسلام وقد ضرب الاشياخ لصدق مدعي الرسالة بدليل المعجزة مثلاً يتضح به دلالتها على صدقه ويعلم ذلك بالضرورة فقالوا مثال ذلك ما اذا قام رجل في مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول

شرعيين هناك اولاً لانه ليس دار تكليف وان اجيب عنه بانه على تقدير ان تكون حواصة له تكون الجنة في حقها دار تكليف حيث ترتب على ارتكابها المنهي عنه ما ترتب عليه لانه لا يخفى ضعف هذا الجواب على متأمل وان ارتضاه عبد الحكيم فافهم (قوله وقد ثبت بالكتاب الخ) اما الكتاب فقوله تعالى ولكن رسول الله وخاتم النبيين ويلزم من ختمه لهم ختمه للرسول واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام لعلي رضي الله عنه انت مني بمنزلة هارون من موسى الا انه لا نبي بعدي وقال اهل البصائر لما كانت فائدة الشرع دعوة الخلق الى الحق وارشادهم الى مصالح المعاش والمعاد واعلامهم الامور التي يعجز عنها عقولهم وتقرير الحجج القاطعة وازالة الشبه الباطلة وقد تكفلت هذه الشريعة الغراء بجميع هذه الامور على الوجه الاتم الاكل بحيث لا يتصور عليه مزيد كما يفصح عنه قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً فلم يبق حاجة للخلق الى بعثة نبي بعده فلذا ختم به النبوة واما تزول عيسى ومتابعته لشريعته فهو مما يؤكده كونه خاتم النبيين اه وفيه نظر لانه لا ينفي الحاجة الى نبي يبعث لتقرير دينه وازالة خفاء فيه ودعوة الخلق اليه وان الاحكام والشرائع روعي فيها مصالح

«قوله ومتابعته» واما ابطاله الجزية فلانتهاء الحكم بانتهاه عنه فلا يحل بالمتابعة اه منه



هذا الملك اليهم فطلبوا منه الحجة على ذلك فقال دليلي على صدق قولي ان  
يغير الملك عاداته بان يقوم عن سريره ويقعد ثلاث مرات والملك يسمع ذلك  
ففعل الملك ذلك فلا شك انه يحصل للجماعة العلم الضروري انه صادق في دعواه  
ومنزل منزلة قوله صدق هذا الرجل فيما ادعاه ولا فرق في حصول العلم بذلك  
لمن شاهده او لم يشاهد ولكن نقل اليه خبر هذا الفعل بالتواتر ( والتبليغ ) اي  
ايصال الاحكام التي امروا بتبليغها الى المرسل اليهم اذ هم مأمورون بالتبليغ قال  
تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والامر  
للوحيب وقد تقدم انهم لا يخونون الله تعالى بفعل منهى عنه وما ثبت له عليه الصلاة  
والسلام ثبت لم وقال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين ولا يتم التبشير والانذار  
الا بالتبليغ ( والفظانة ) بفتح الفاء وهي حدة العقل وذكاؤه فلا يجوز ان يكون  
الرسول ولا النبي مغفلا او ابلا او بليدا لانهم ارسلوا لاقامة الحجج وابطال شبه  
المجادلين ولا يكون ذلك من مغفل ولا ابلا ولا ناسا مأمورون بالاقتداء بهم في  
الاقوال والافعال والمقتدى به لا يكون بليدا ولا انبلاذة صفة نقص تخل بمنصبتهم  
الشريف ومن ذلك يعلم انهم لا يكونوا الا من اشرف الناس رجالا ونساء اذ  
شان ديني الاصول ان تائف النفس من اتباعه والاقتداء به ولذا كانوا منزهيين  
عن كل ما يخل بالرومة وكل ما يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية عليهم صلوات  
الله وسلامه ( ويستحيل ) في حقهم عليهم السلام ( ضدها ) اي ضد هذه

العباد على حسب طبائعهم واخلاقهم ووقائعهم واحوالهم ولذا جاءت الشرائع ناسخة  
ومسوخة فكمال الشريعة وتمامها بحيث لا يتصور المزيدي عليه لا ينفي نسخها باعتبار تبدل  
الامزجة والاوقات والاحوال قاله عبد الحكيم ( قوله فلا شك انه يحصل الخ ) اي

الواجبات الاربعة المتقدمة ( عليهم ) فيمتنع في حقهم الخيانة بفعل منهى عنه  
اذ افعالهم لا تخلو عن الواجب والمندوب والمباح وهذا بالنظر الى الفعل في حد ذاته  
واما لو نظر اليه بحسب عوارضه فالحق ان افعاله دائمة بين الواجب والمندوب  
لا غير واما المباح فلا يقع منهم كما يقع من غيرهم بل لا يقع منهم الا مصاحبا  
لنية تصرفه الى كونه مطلوباً واقفه قصد التشريع للغير وذلك من باب التعليم  
وتأهيك به مرتبة واذا كان بعض تابعيهم كالاولياء لا تخلو افعاله من الواجب  
وللمندوب بصرف المباحات بالنية الصالحة الى المندوبات كان يصرف الاكل  
للتقوى على العبادة واقامة البنية والجماع لصون النفس عن الحرام والنسل المطلوب  
وغير ذلك فكيف يهولاء السادة الكرام عليهم افضل الصلاة والسلام وكذا  
يستحيل عليهم الكذب لما مر وقوله تعالى ولو نقول علينا بعض الاقاويل لا خذنا  
منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من احد عنه حاجزين وكذا يستحيل  
عليهم كتمان شيء مما امروا بتبليغه اذ كيف يقع منهم الكتمان وهو ملعون صاحبه  
بنص قوله تعالى ان الذين يكتُمون ما انزلنا من اليبينات والهدى من بعد ما ينشأ  
للناس في الكتاب الآية واما ما لم يؤمروا بتبليغه فبعضه يخبرون في تبليغه وهو  
ما لم يؤمروا بعدم تبليغه وبعضه يجب كتمانه وهو ما امروا بكتمانه كبعض الاسرار  
الالهية وبعض هذا القسم اذن لم في ايصاله لبعض الافراد كالحلفاء الاربعة  
وكاكي هريرة رضي الله عنهم وهذه الاسرار هي المتداولة بين الاولياء وكذا

بمقتضى العادة ( قوله اذ افعالهم لا تخلوا الخ ) وقد يقع منهم المكروه تشريعا كما  
صرحوا به ( قوله ولو نقول علينا الخ ) لكننا لم نأخذ منه باليمين ولم نقطع منه الوتين  
فلم يتقوا وما ثبت له ثبت لبقية اخوانه الاتيين عليهم السلام فانهم



يستحيل عليهم البلاء والغفلة والبلادة (وجائز) عليهم كل عرض بشري لا يؤدي الى نقص في مراتبهم العلية بان لا يكون منها عنه ولا مباحاً مزيماً ولا مرضاً مزماً او تعافه النفس كالجذام والبرص سواء كان مما لا يستغنى عنه عادة (كالاكل) والشرب والنوم ام كان مما يستغنى عنه كاكل الفواكه والنكاح او كان من الامراض غير المزممة وغير المنفرة فكل ذلك جائز (في حقهم) عليهم الصلاة والسلام ولا تخلو هذه الاعراض النازلة بهم من فوائد كتعظيم اجورهم وعلو مراتبهم عند الله تعالى والله تعالى وان كان قادراً على ان يفعل بهم ذلك من غير ابتلاء ومشقة تحصل لهم الا ان حكته تعالى اقتضت ترتب ذلك على الابتلاء لا يستل عما يفعل وكالتشريع كما عرفنا احكام السهو في الصلاة من سهو صلى الله عليه وسلم وكيف تؤدي الصلاة في حال المرض والخوف من فعلة عليه الصلاة والسلام حال ما ذكر ودلالة الفعل اقوى من دلالة القول وكالتسلي باحوالهم اذا نزل بنا ما نزل بهم وكالتنبية على حقارة الدنيا وخسة قدرها عند الله تعالى ولذا قال عليه الصلاة والسلام لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة ما سقى الكافر منها جرة ماء فاذا نظر العاقل في احوالهم عليهم الصلاة والسلام من امراض واسقام وقلة مال وأذية الخلق لم علم انها لا قدر لها عند الله تعالى فاعرض عنها بقلبه بالكيفية وعلق قلبه بربه في البكرة والعشية ان كان ذاهمة عليه حتى يرى افرمته عاقبة هذه العيشة المرضية ودخل في قولنا المباح المزري سؤال الصدقة بل قبولها فلا يجوز عليهم والاكل في السوق ودخل في المرض المزمع المعبي والجئون ولو قل لان شأنه ان يزمن ولانه نقص ولم يعم نبي قط وما قيل ان شعياً عليه السلام كان ضريراً الاصل له ويعقوب انما حصلت له غشاوة وزالت واما السهو فيحوز في الافعال كالسلام من ركعتين دون الاقوال واما نسيان الاحكام

فلا يجوز عليهم قبل التبليغ ويجوز بعده لحفظه بعده ولوجوب ضبطه على المبلغ ليحل به ولياغه ويجوز نسيان المنسوخ مطلقاً قبل التبليغ وبعده واعلم ان ما جاز عليهم من الاعراض البشرية التي لا تؤدي الى نقص في مراتبهم العلية فانما هو بحسب ظواهرهم فقط واما بواطنهم فهي معمورة بالاسرار الالهية متعلقة يجب خالق البرية فلا يحصل منهم ضجر ولا شكوى ولا تاوه منها بل لا يزيدهم منها الا قرباً وجابلاً هذه الحالة تكون في كثير من امتهم فكيف بهم عليهم الصلاة والسلام ولما اوجبت المعتزلة ارسال الرسل بناء على قاعدتهم من وجوب الصلاح عليه تعالى والاصح في حق عبيده ان يرسل اليهم الرسل لينبهوهم على ما ينجيهم من المهالك وما يوبقهم فيها واحاله السمنية والبراهمة نظراً الى انه عبث لكون العقل كافياً عنه اشار الى الرد عليهم بقوله (ارسالهم تفضل) واحسان من الله تعالى (ورحمة) منه (للعالمين) وليس بواجب عليه لما علمت انه الفاعل المختار الذي لا حرج عليه ولا يستل عما يفعل ولا بمستحيل لان العقل اذا خلى وقفه قد يغفل عن اكثر الاحوال المناسبة له في معاشه فكيف بدقائق الشرائع والسميات التي لا تلتقي الا من الصادق (جل مولي) بضم الميم وكسر اللام اي معطي (النعمة) التي من اجلها ارسال الرسل اليها فله الحمد على ذلك وعلى وكل

(قوله واحاله السمنية والبراهمة) اي اكثر البراهمة وبعضهم قال بنبوة آدم عليه السلام فقط وقال الصبائية بنبوة شيث وادريس فقط وبعض اليهود ينكر نبوة غير موسى وجمهور اليهود والمجوس والنصارى نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وبعض النصارى وبعض اليهود ينكرون رسالته الى غير العرب وهو خلاف النص حيث قال تعالى قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً وما ارسلناك الا



حال ولما كانت مباحث هذا الفن ثلاثة الهيات ونبوات وسميات وقد تقدم الكلام على بيان الاولين شرع في الثالث وهو السميات فقال ( يلزم ) اي يجب على المكلفين ( الايمان ) اي التصديق ( بالحساب ) وهو لغة العد واصطلاحاً توقيف الله عبادته في المحشر على اعمالهم فعلاً او قولاً او اعتقاداً تفصيلاً بان يكافئهم الله تعالى بكلام قدیم ليس بحرف ولا صوت بان يزيل عنهم الحجاب حتى يسمعه او بصوت يخلقه الله تعالى يدل عليه وقد يكون من الملائكة فقط وقد يكون منه تعالى ومن الملائكة جميعاً وكيفيته مختلفة فمنه اليسير ومنه العسير والسر والجهر والفضل والعدل على حسب الاعمال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء ويكون للمؤمنين والكافرين انساً وجناً بعد اخذهم الكتب لقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب الى اهله مسروراً الآية وايسر الحساب محاسبة الله فقط حتى لا يعلم بذلك انس ولا جن ولا ملك يقول له تعالى هذه سيأتك قد غفرتها لك وهذه حسناتك قد ضاعفتها لك ولا يكون للمعصومين ويستثنى من يحاسب سبعون الفا افضلهم ابو بكر الصديق رضي الله

عنه فانهما كانا قبل ان الاحتياج الى النبي عليه السلام كان مختصاً بالعرب لغزو الشرك فيهم دون اهل الكتاب فاسد لانهم لا خلال دينهم بالنسخ والتحريف كانوا في ضلال مبين ( قوله الايمان بالحساب ) لظواهر النصوص المتكثرة المشعرة به قال تعالى والله سريع الحساب واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا الى غير ذلك والحكمة في الحساب مع ان الله عالم بتفاصيل اعمال العباد ان تظهر فضائل المتقين ومناقبهم وقصائص العصاة ومثالبهم على اهل العرصات لتبليغ المسرة الاولين

عنه فانهم يدخلون الجنة بغير حساب كما ورد بذلك الحديث وهذه الامة وان كانت آخر الامم الا انها تقدم في الآخرة في الحساب وغيره ( و ) يجب الايمان ( بالحشر ) اي حشر الاجساد وهو سوقها الى الموقف المسمى بالحشر بعد بعثهم من قبورهم المسمى بالنشر كما سيأتي ومراتب الناس في الحشر متفاوتة فمنهم الراكب ومنهم الماشي على رجله ومنهم من يمشي على وجهه ويكون في صور مختلفة على

وحسرة الآخرين ( قوله ويجب الايمان بالحشر ) لاجماع اهل الملل الثلاث المسلمين والنصارى واليهود والنصوص القرآنية في المواضع المتعددة بحيث لا يقبل التأويل قال تعالى اولم ير الانسان انا خلقناه الخ قال المفسرون تزلت في أبي ابن خلف خاتم النبي عليه السلام واتاه بعظم قدم وبلى قبضه ففتته بيده وقال يا محمد اترى الله يخفي هذا بعد ما رمى فقال عليه السلام نعم ويعتقك ويدخلك النار فهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية ( قوله اي حشر الاجساد ) فانه المتبادر عند اطلاق اهل الشرع اذ هو الذي يجب اعتقاده ويكفر من انكره لانه انكار للنصوص واما الروحاني المحض الذي معناه على ما يراه الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات او التبري عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية على ما في شرح المقاصد في الآيات والاحاديث اشارة اليه لكنه ليس منصوباً فلا يكفر منكره كيف وهو مبني على تجرد النفس الناطقة وجمهور المتكلمين انكروه وقالوا ليست هي الا الهيكل المحسوس وقال الامام حجة الاسلام ان الميعاد الروحاني قد دلت عليه الدلائل العقلية والشرع لم ينه فقلت بهما جمعاً بين العقل والنقل وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحاني كما ان القرآن ناطق بالجسماني



حسب الاعمال فمنهم من هو على صورة القردة وهم الزناة ومنهم على صورة الخنازير وهم آكلو السمك والمكس ومنهم الاعمى وهو الجائر في الحكم ومنهم الاضم الابكم وهو الذي يعجب بعمله ومنهم من يوضع لسانه مدلماً على صدره يسيل القيح من فيه وهم الوعاظ الذين تخالف افعالهم اقوالهم ومنهم المقطوع الايدي والارجل وهم الذين يؤذون الجيران ومنهم من يصلب على جذوع من النار وهم السعاة بالناس الى السلطان ومنهم من هو اشدتناً من الجيف وهم الذين يقبلون على الشهوات واللذات ويمنعون حق الله من اموالهم ومنهم من يلبس جبة سائفة من قطران لاصقة بجلده وهم اهل الكبر والعجب والخيلاء كذا رأيت بخط شيخنا ناقلاً له عن الثعلبي (والعقاب) على الذنوب والكفر في القبر وفي المحشر وبعده بانواع مختلفة على حسب الاعمال فمنهم من يعاقب بالحيات او بالعقارب ومنهم من يعاقب بالضرب ومنهم من يعاقب بغير ذلك ثم مآل الكفار الى النار ويخلدون

(قوله في القبر) لقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فان عطف عذاب يوم القيامة يقتضي ان يكون عرضهم على النار غير ذلك العذاب فيكون عذاباً بعد الموت وقبل يوم القيامة وهو المراد من عذاب القبر وانكر قوم عذاب القبر بالكلية (قوله ثم مآل الكفار الى النار ويخلدون فيها) اي مطلقاً وهو راي الجمهور وقال الجاحظ وعبد الله المنبري ان دوام العذاب انما هو للكافر الذي لم ينال في الاجتهاد دون المبالغ في الاجتهاد الساعي بقدر وسعه وان لم يهتد اذ لا تقصير منه ولا يكلف الله نفساً الا وسعها وفي المتقدم للامام حجة الاسلام كلام يقرب منه بعض القرب والجمهور يستدلون بظواهر النصوص والاجماع المنعقد قبل ظهور المخالفين على ان الكفار كلهم

فيها واما اهل المعاصي فقد يغفر لهم فلا يدخلون النار وبعضهم يدخلها ولكن لا يخلد فيها بل لا بد من خروجه منها بشفاعته نبينا صلى الله عليه وسلم او غير ذلك ما سياتي ان شاء الله تعالى واما بعد البعث فمحله الروح والجسد قطعاً وكذا قبله في البرزخ على المشهور بان يعيد الله الروح اليه او الى جرمه ان قلنا ان المعذب بعض الجسد ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت اجزائه او اكلته السباع او الحيتان فان القادر لا يعجزه شيء وقيل انه يتعلق بالارواح فقط (والثواب) اي الجزاء على الاعمال بالجنة في الآخرة وغيرها من انواع النعيم وكذا في البرزخ وبعده وانواعه مختلفة ايضاً على حسب الاعمال والافضال من الواحد المتعال (والنشر)

مخلدون في النار (قوله ولكن لا يخلد) بل يخرج آخر الى الجنة وان مات بلا توبة خلافاً للمعتزلة والخوارج والدليل على عدم خلوده في النار قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره والايمان خير ورؤيته لا تكون قبل دخول النار اجماعاً فتكون بعد خروجه فلا يكون مخلداً فيها وقوله عليه الصلاة والسلام من قال لا اله الا الله دخل الجنة والآيات المشعة بخلود صاحب الكبيرة محمولة على المكث الطويل جمعاً بين الآيات فان الخلود يستعمل حقيقة في المكث الطويل اعم من ان يكون معه دوام اولاً (قوله وقيل انه يتعلق بالروح فقط) وقيل يعذب الجسم بدون احياء وهو خلاف العقل وقيل تجمع الآلام في جسده فاذا حشر احس بها دفعة وهذا انكار لعذاب القبر بالحقيقة وقيل باحيائه لكن من غير اعادة روح (قوله وانواعه مختلفة ايضاً على حسب الخ) قال الغزالي في الاحياء اعلم ان لك ثلاث مقامات في التصديق بمثل هذا احدها وهو الاظهر والاصح والاسلم ان تصدق بان الحية مثلاً موجودة تلدغ الميت ولكننا لا نشاهد ذلك فان هذه العين لا تصح لمشاهدة تلك الامور الملكية وكل ما يتعلق بالآخرة فهو من عالم الملكوت الا ترى ان



وهو البعث والمراد به احياء الله الموتى من قبورهم بعد جمع اجزائهم الاصلية بان  
يجمعها الله تعالى بعد تفرقها

الصحابة كيف كانوا يؤمنون بتول جبريل عليه السلام وما كانوا يشاهدونه  
ويؤمنون بانه صلى الله عليه وسلم يشاهده فان كنت لا تؤمن بهذا فتصحح  
الايمان بالملائكة والوحى اثم عليك وان امت به وجوزت ان يشاهد النبي مالا  
يشاهد الامة فكيف لا تجوز هذا في الميت المقام الثاني ان تذكر امر النائم فانه  
يرمي في منامه حية تلدغه وهو يتألم بذلك حتى تراه في منامه يصيح ويعرق  
حينئذ وقد ينزعج عن مكانه كل ذلك يدركه من نفسه ويتأذى به كما يتأذى  
اليقظان وهو يشاهده وانت ترى ظاهره ساكناً ولا ترى حواله حية والحية  
موجودة في حقه والعذاب حاصل له ولكنه في حقه غير مشاهد واذا كان  
العذاب الم اللدغ فلا فرق بين حية تخيل او تشاهد المقام الثالث ان تعلم ان  
الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم ثم السم ليس هو الالم بل  
عذابك بالاثر الذي يحصل فبك من السم فلو حصل هذا الاثر من غير سم لكان  
ذلك العذاب قد توفرو قد كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب الا بان  
يضاف الى السبب الذي يقضى اليه في العادة والصفات المهلكات تتقلب مؤذيات  
ومؤلمات في النفس عند الموت فيكون الالم كآلام لدغ الحيات من غير وجود  
الحيات اه وذكر بعد هذا ما يدل على ان التصديق بجميع هذه المقامات واجب  
حيث قال بل هذه الطرق الثلاث في التعذيب ممكنة والتصديق بها واجب  
ورب عبد يعاقب بنوع واحد منها ورب عبد يجمع عليه اثنان وعبد يجمع عليه  
الثلاثة هذا هو الحق فصدق به اه باختصار وشنع على من انكر واحدا منها  
(قوله بعد تفرقها) وهو مذهب بعض المتكلمين الذين ينكرون جواز اعادة المعدوم

وقيل بعد عدمها بالكلية ما عدا عجب الذنب فانه لا يعدم وقيل هو الاخراج من

موافقة للفلاسفة ويدعون بداهة استحالة و يزعمون ان اقامة الدلائل للتنبيه منها  
انه لو اعيد المعدوم فان اعيد معه الوقت ايضا لزم ان لا يوجد ذلك الشيء بعد  
العدم او قبله في نفس الامر بل في مجرد الوجود وهو ظاهر البطالان وان لم يعد معه  
الوقت بان يكون هناك وقتان تخلل بينهما وقت العدم لزم تخلل العدم بين  
الوجودين فان تغاير الوجودان بالذات كان الوجود الثاني مثل الاول لا عيته  
فلا اعادة وان اتحدا بالذات وتغايرا باعتبار الزمانين لزم تقدمه على نفسه بالوجود  
زمانا لانه موجود في كل من الزمانين في نفس الامر وقد تخلل بينهما زمان عدمه  
في نفس الامر وكما ان تقدمه على نفسه بالوجود ذاتا محال بديهية كذلك تقدمه  
على نفسه بالوجود زمانا ان قيل لو اكل انسان انسانا آخر وصار غذاء له وجزء  
من بدنه فاما ان يعاد الاجزاء المأكولة في بدن كل منهما وهو باطل ضرورة او في  
بدن احدهما فلا يكون الا خرمعادا بعينه وايضا اذا كان الاكل كافرا والمأكول  
مؤمناً يلزم تعميم تلك الاجزاء في الجنة وتعذيبها في النار معا وهو باطل ضرورة قلت  
البدن المحشور مؤلف من الاجزاء الاصلية ولعل الله يحفظها من ان تكون اجزاء  
اصلية لبدن آخر وامكان ذلك لا يوجب الوقوع وقد ادعى المعتزلة انه يجب على الله الحكيم  
حفظها من ذلك ليتمكن من اصال الجزاء الى مستحقه قال السعد ونحن نقول  
لعل الله يحفظها عن التفرق ايضا فلا يحتاج الى الاعادة بطريق الجمع والتأليف  
ايضا بل انما تعاد الى الحياة والصور والهيئات اه لكن يا باه قوله تعالى اذا مرزقم  
كل ممزق انكم لفي خلق جديد ولذا استدل بها على ان الحشر بجميع الاجزاء  
المتفرقة لا بطريق اعادة المعدوم فتدبر في هذا المقام فقد ذلت فيه الاقدام  
(قوله وقيل بعد عدمها) لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ومبني الاستدلال



بهذه الآية على امرين الاول حمل الهلاك على العدم الطاري. الثاني حمل هالك على معنى سهلك مجازاً بناء على ان استعمال اسم الفاعل في المستقبل مجاز باتفاق ائمة اللغة وفي الحال حقيقة باتفاقهم وفي الماضي مختلف فيه كذا في شرح المقاصد لانه لو حمل الهلاك على الحال لزم هلاك الكل وقت نزول الآية او على الماضي لزم قبله وليس كذلك فتعين الاستقبال وليس بعد الحشر اجماعاً فتعين انه في المستقبل وقبل الحشر وفائدة التجوز التنبيه على كونه محققاً واورد عليه اولاً بجواز ان يحمل الهلاك على معنى الخروج عن الانتفاع به بتفرق الاجزاء والقول بان ذلك الخروج لا يمكن الا بالاعدام بالكلية لان الشيء بعد تفرق اجزائه يبقى دليلاً على الصانع وهو من اعظم المنافع مدفوع بان المراد الانتفاع المقصود به اللاتقي بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحاً لاكل وان بقي صالحاً لمنافع آخر لكن يرد ان الشيء شامل للجواهر الفردة من اجزاء الجسم وهلاكها لا تكون الا بالاعدام لامتناع التفرق وكذا هلاك الهيولي والصورة على القول بها وانما يكون الهلاك بتفريق الاجزاء في المركبات بانحلال التركيب لا في البسائط وثانياً بجواز حمله على معنى الموت كما في قوله تعالى ان امره هلك ولا يخفى انه تخصيص للعام بالحيوانات من غير قرينة وثالثاً بعد تسليم ان الهلاك بمعنى العدم يجوز ان يحمل الهلاك على معنى القابل له دائماً لكونه ممكناً وكل ممكن لا يستحق الوجود الا بالنظر الى العلة الخارجية ولذا قال الامام الرازي تأويل الآية بكونه ايلاً للعدم ليس اولى من تأويله بكونه قابلاً له يعني ان كلا التأويلين مجازي وليس التجوز بعلاقة الاول اولى من التجوز بعلاقة الاستعداد بل الجملة الاسمية الدالة على الدوام ترجح الثاني ولذا حكم حجة الاسلام بكون المراد هو الثاني قطعاً فقال الآية حيثئذ الدلالة على الامكان الذاتي ورابعاً لو

القبور بعد الاحياء يرد الروح فيه (والصراط) وهو لغة الطريق الواضح وشرعاً جسر ممدود على متن جهنم بين الموقف والجنة لان جهنم بينهما ترده المؤمنون والكفار للمرور عليه الى الجنة ادق من الشعرة واحد من السيف وانكر القراني تبعاً لشئخه العز كونه ادق من الشعرة واحد من السيف بل هو متسع لما وورد ما يدل على ذلك والظاهر انه مختلف في الضيق والاتساع باختلاف الاعمال وقيل ان الكفار لا يمرّون عليه بل يؤمر بهم الى النار من اول الامر وقيل بعضهم يمر وبعضهم لا والمارون عليه مختلفون فمنهم سالم بعمله ناج من الوقوع في نار جهنم وهم على اقسام فمنهم من يجوزه كلمحة البصر ومنهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف ومنهم كالطير ومنهم كالجواد السابق ومنهم من يسعى سعياً ومنهم من يمشى ومنهم من يمر عليه جواً على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاعراض عن المعاصي فكل من كان اسرع اعراضاً عنها اذا مرت على خاطره كان اسرع مروراً ومنهم من تخدشه كلاليه فيسقط ولكن يتعلق بها فيعتدل ويمر ويجاوزه بعد اعوام ومنهم غير السالم بل يسقط في نار جهنم وهم متفاوتون ايضاً بقدر الجرائم ثم منهم من يخلد في النار كالكفار ومنهم من يخرج منها بعد مدة على حسب ما شاء الله تعالى وهم عصاة المؤمنين بشفاعته النبي صلى الله عليه وسلم او غيره من الاخيار وهو من الممكنات التي اخبر بها الصادق وكل ما كان كذلك فيجب الايمان به قال تعالى فاستبقوا الصراط وفي الحديث يضرب الصراط بين ظهري جهنم فاكون انا وامتي اول

وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار فيلزم ان لا يكون اكل الجنة وظللها دائمة مع ان النصوص دالة على دوامها وخامساً ما تقدم من استحالاته فتدبر (قوله ترده المؤمنون الخ) في قوله ترده اشارة الى ما نقل من حمل قوله تعالى وان منكم



من يجوزه وغير ذلك قال بن الفاكهاني وهو موجود والاخبار عنه صحيحة له  
فذهب اهل السنة الى ابقائها على ظاهرها مع تفويض علم حقيقته الى الله تعالى  
خلافاً للمعتزلة وقال بعضهم انه سيوجد عند الحاجة اليه (والميزان) وهو قبل  
الصراط توزن به اعمال العباد ودل عليه الكتاب في آيات متعددة والسنة حتى  
بلغت احاديثه مبالغ التواتر والحمل على الحقيقة ممكن فيجب الايمان به وان كنا  
لا نعرف حقيقة جوهره والتأويل بتمام العدل كما ذهب اليه المعتزلة عناد  
ومكابرة والصحيح انه ميزان واحد لجميع الامم ولجميع الاعمال والجمع في قوله تعالى  
وتضع الموازين القسط للعظيم وان خفة الموزون وثقله على صورته في الدنيا وان  
الكفار توزن اعمالهم كالمؤمنين بدليل قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك  
الذين خسروا انفسهم الآية واما من خفت موازينه فامه هاوية وقوله تعالى فلا  
تقيم لهم يوم القيامة وزناً اي نافعاً ولا يكون للانبياء ولا للملائكة ولا لمن يدخل  
الجنة بغير حساب لانه فرع عن الحساب ولا حساب على ما ذكر وهو على صورة  
ميزان الدنيا له كفتان ولسان وتوزن الاعمال بان تصور الاعمال الصالحة

الا واردها على ذلك «قوله خلافًا للمعتزلة» تمسكوا بانه لا يمكن العبور عليه اذا  
كان ادق من الشعرة الخ فاجاب عنه عيب وان امكن فقيه تعذيب الانبياء  
والصالحين ولا عذاب عليهم يوم القيامة ورد بان العبور عليه ممكن عقلاً بحسب  
الذات غايته انه محال عادي والانبياء والانبياء يجوزون عليه من غير تعب ولا  
نصب فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح العاصف الى آخر ما ورد (قوله  
والحمل على الحقيقة ممكن) وقيل هو عبارة عما يعرف به مقادير الاعمال وليس  
علينا البحث عن كيفية بل تؤمن به ونفوض كيفية اليه تعالى وهو اختيار  
كثير منا (قوله بان تصور الاعمال الخ) بهذا تدفع شبهة المعتزلة وهي ان

في صورة حسنة نورانية فتوضع في كفة النور وهي المدة الحسنات وهي عن يمين  
العرش مقابلة للجنة وتصور الاعمال السيئة بصورة قبيحة ظلمانية فتوضع في كفة  
الظلمة المدة للسيئات وهي عن شمال العرش تجاه النار وقيل توزن الصحف  
المكتوبة فيها الاعمال بناء على ان الجنات متميزة عن السيئات بكتاب ويشهد  
له حديث البطاقة وهناك صنع مثاقيل الذر يعمل بها كمية التفاوت تحقيقاً لتمام  
العدل فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره «والحوض»  
اسم حوض رسول الله صلى الله عليه وسلم وورد فيه احاديث كثيرة بلغت  
مبالغ التواتر وفي الصحيحين حوض مسيرة شهر وزواياه سواء ماؤه ايض من اللبن  
وربحة اطيب من المسك وكبراته اكثر من نجوم السماء من شرب منه لا يظلم ابداً  
والصحيح ان لكل نبي حوضاً فليس من خصوصيات نبينا صلى الله عليه وسلم وانه  
يكون قبل الميزان وهل هو حوض واحد او حوضان والثاني بعد الصراط قولان  
وقيل الذي بعد الصراط هو الكوثر وهو نهر في الجنة لا حوض وانما الحوض قبل  
الصراط وهو جسم مخصوص يصب فيه ميزابان من ماء الكوثر ترده امته عليه  
الصلاة والسلام من شرب منه شربة لا يظلم بعدها ابداً ويكون الشرب  
في الجنة انما هو على سبيل التلذذ لا العطش ويطرد عنه من بدل وغير اما  
بالارتداد واما ان يحدث في الدين ما ليس منه كاهل البدع على اختلاف

الاعمال اعراض وقد عدت فلا يمكن اعادة وعلى تقدير اعادة لا يمكن وزنها  
وحاصل الدفع انا لانسلم عدم امكان اعادة الاعراض المدومة بان تجعل اجساماً  
نورانية او ظلمانية وحيث يمكن وزنها ولو سلم فيجوز ان يوزن صحايفها على ان  
شبهتهم انما ترد لو كان الميزان ما هو المتعارف اما لو كان عبارة عما يعرف به  
مقادير الاعمال مطلقاً فلا (قوله تحقيقاً لتمام العدل) اي واظهاراً لفصائل المتقين



انواعهم وكاهل الكبار المعلنين بها وكالظلمة الجائرين في احكامهم لان المرتد  
مخلد في النار وخالف المعتزلة في ذلك وهم احق للطرد منه عن غيرهم (والنيران)  
بكسر النون جمع نار وهي جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو والمراد بها دار  
العقاب الذي اشده النار بجميع طبقاتها السبع اعلاها جهنم وهي لعصاة المؤمنين  
تم تخرب بعد خروجهم منها فلظي فالحطمة فالسفير فسقر فالجحيم فالهاوية وباب  
كل من داخل الاخرى على الاستواء وحرها هواء محرق لا جبر لها سوى بني آدم  
والجن والاحجار المتخذة الهة من دون الله نفوذ بالله منها (والجنان) جمع جنة  
وهي لغة البستان والمراد منها دار الثواب وهي سبع اعلاها وافضلها الفردوس  
وفوقها عرش الرحمن ومنها تنفجر انهار الجنة فجنة الماوى فجنة الخلد فجنة النعيم  
فجنة عدن فدار السلام فدار الاجلال هذا ما ذهب اليه ابن عباس وجماعة  
وذهب الجمهور الى انها اربع بدليل ما في سورة الرحمن وقيل الجنة واحدة وما  
تقدم أسماء المسمى واحد اذ كل اسم صالح لها والجنة والنار موجودان الآن

وفضائح العاصين فاندفع قوله المعتزلة انه عبث لان مقادير الاعمال معلومة له  
تعالى (قوله والجنة والنار موجودان الآن) لقوله تعالى اعدت للمتقين واتقوا  
النار التي اعدت للكافرين واورد عليه انها دارا ثواب وعقاب وذلك غير  
واقع قبل يوم القيامة اجماعاً من المسلمين فلا فائدة في خلقها الآن واجيب  
بانه تعالى لا يجب عليه رعاية المصلحة والحكمة عندنا ولو سلم فلا تحصر فيما  
ذكر ولو سلم فلا نسلم عدم وقوعه قبل يوم القيامة اذ قد ورد انه يفتح للمؤمن في  
قبره باب الى الجنة وللشكاف باب الى النار ولم يرد نص صريح في تعيين مكانها  
والا كثرون على ان الجنة فوق السماء السابعة وتحت العرش لقوله تعالى عند

والجنة هي التي اهبط منها آدم عليه السلام خلافاً للمعتزلة الذاهبت الى انها  
سيوجدان في الآخرة وان آدم اهبط من بستان على ربوة من الارض (و)  
يجب الايمان بوجوب (الجن) وهم اجسام لطيفة نارية لهم قدرة على التشكلات

سندرة المنتهى عندها جنة الماوى وقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن  
وان النار تحت الارضين (قوله خلافاً للمعتزلة الذاهبين الخ) قالوا لانهما لو كانا  
موجودين الآن فاما في عالم الافلاك او في عالم العناصر او في عالم آخر والكل  
باطل اما الاول والثاني فلانه ورد في التنزيل ان عرض الجنة كعرض السموات  
والارض فكيف توجد الجنة والنار معاً فيهما واما الثالث فلانه يستلزم الخلل لان  
الفلك بسيط كروي فلو وجد عالم آخر كان مشتملاً على العناصر والافلاك ايضاً  
ضرورة ان له جهات مختلفة تحدد بمحيط فلك الافلاك لكونها بسيطة كروية ايضاً  
فسواء تماس او انفصال يلزم ان يوجد بينهما فرجة اذ لا تماس بين الكرتين الا بنقطة  
واحدة والجواب بمنع امتناع الخلا ولو سلم فيمكن ان تكون الفرجة مملوءة لجسم  
آخر وبانه اذا كانت الجنة فوق السموات والارض من غير اشكال فان قلت ان كانت تحت  
الكرسي يكون سقفها الكرسي لا العرش وان كانت فوقه فلا يكون عرضها كعرض  
السموات والارض بل اعظم بكثير لما روي عنه عليه السلام انه قال ما السموات  
السبع والارضون السبع مع الكرسي الا حلقة في فلاة وفضل العرش على الكرسي  
كفضل تلك الفلاة على تلك الحلقة بل على فرض انها فوق السموات السبع  
وتحت الكرسي يكون عرضها اعظم ايضاً بناء على ان قوله تعالى على سرر متقابلين  
يدل بظاهره على كون الجنة كروية ايضاً فتكون كرة محيطة بالسموات والارض



(و) بوجود (الاملاك) وعصمتهم ايضا قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون جمع ملك وهو جسم لطيف روحاني نوراني له القدرة على التشكلات الجميلة ويجب الايمان بهم اجمالا فيعلم علمهم اجمالا وتفصيلا فيعلم علمهم تفصيلا بالشخص كجبريل واسرافيل وميكائيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة عليهم الصلاة والسلام اجمعين ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنان ومالك خازن

فتكون اعرض منها قلت المختار انها فوق الكرسي فلا محذور لان الآية من قبيل الكناية عن زيادة اتساعها جدا بدليل انه لو فرض ان عرضها مساو لعرض السموات والارض فيكون طولها اعظم لا محالة فتكون اوسع من السموات والارض وان لم يكن لها طول وعرض في الواقع ان كانت كرة اذ لا يجب في الكنايات امكان المعنى الحقيقي (قوله وعصمتهم ايضا) وما صدر منهم في قصة خلق آدم من قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية لم يكن على سبيل الاعتراض بل على سبيل عرض الشبهة لدفعها ونسبة الافساد والسفك اليه ليس غيبة كما توهم بل لمثل ذلك على ان الغيبة لا تتصور في حق من لم يوجد بعد وقولهم ونحن ننج بحمدك الخ ليس من قبيل تزكية النفس والعجب بل لثمة تقرير الشبهة - واما ابليس فلا كثيرون على انه ليس ملكا وما اشتهر من قصة هاروت وماروت ليس بصحيح عند المحققين او انها رجلان سميا ملكين لصلاحهما ويؤيده قراءة الملكين بكسر اللام وعلى تقدير ثبوت القصة وانها ملكان قد يقال قد ركب فيهما الشهوة فلم يبقيا على صفة الملكية (قوله ما امرهم) اي في الماضي عن وقت النزول ويؤمرون اي في المستقبل واما قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون فلا استمرار (قوله ومنكر ونكير) لقوله عليه الصلاة والسلام اذا اُقبر الميت اتاه ملكان

النيران او بالنوع كحكمة العرش واعوان السيد عزرائيل والحفظة وهم ملائكة موكلون بحفظ البشر ولو صغيرا وكافرا من الجن مثلا قال تعالى له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله والكتابة وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسيا وفعل واءتقاد لا يفارقونه الا في حالة الجماع والفصل والخلاء والمشهور انها ملكان يسمى احدهما الرقيب والثاني العتيد كما في سورة ق ولكل يوم وليلة ملكان يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح وقيل بل هما ملكان فقط لا يتغيران ما دام حيا فاذا مات جلسا على قبره يستغفران اي ان كان مؤمنا ومحلها من الانسان عاتقاه وقيل ذقنه وقيل شفتاه وقيل عنقه وقيل الناجزان وقيل ان الكتابة هم الحفظة وبالجملة الواجب اعتقاده ان على الانسان حفظه وكتابة على سبيل الاجال (ثم) يجب الايمان بوجود (الانبياء عليهم الصلاة والسلام تفصيلا بما علم منهم تفصيلا وهم المذكورون في القرآن كمحمد عليه الصلاة والسلام وادم ونوح وادريس وهود وصالح واليسع وذو الكفل والياس ويونس وهودو النون اي الحوت وايوب وابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف ولوط وداود وسليمان وشعيب وموسى وهارون وزكريا

اسودان ازرقان يقال لاحدهما منكر وللاخر نكير فيقولان له ما كنت تقول في هذا الرجل فان كان مؤمنا فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا نعلم انك تقول هذا ثم يفتح له في قبره سبعون ذرعا في سبعين ثم ينور له فيه ثم يقال له نعم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان نعم كنوم العروس الذي لا يوفظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا فيقول سمعت الناس يقولون قولا فقلت



و يحيى وعيسى واجمالا فيما علم منهم اجمالا والاولى ترك حصرهم في عدد معين لقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يؤمن في ذكر العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم لجواز ان يذكر اكثر من الواقع او يخرج منهم من هو منهم ان كان العدد اقل وما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن عددهم فقال مائة الف واربعه وعشرون الفا وفي رواية مائة الف واربعه وعشرون الفا فخير احاد لا يفيد القطع ولا عبرة يا لظن في باب الاعتقادات ويجب اعتقاد ان محمدا صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين افضلهم وانه آخرهم ويلي في الفضل او لو العزم من الرسل فبقية الرسل فالانبياء فروساء الملائكة فبقية الملائكة من غير تعيين اذ لا تعلم الحقيقة فاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وافضلهم ابوبكر فعمر فعثمان فعلي فبقية العشرة فبقية البدر بين فاهل بيعة الرضوان فبقية الصحابة فالتابعون فتابع التابعين ويجب الاساك عما وقع بين

مثلهم لادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك فيقال للارض اني عليه قتلتم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال فيه معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وانكر الجبائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكرا ونكيرا وقالوا انما المنكر ما يصدر عن الكافر عند تلججه اذا سئل والتكبير انما هو تفرغ الملكين له وهو خلاف ظاهر الحديث (قوله وفي رواية مائة الف الف) اختلاف الاخبار منه عليه السلام محمول على اختلاف الكشف او ان العدد لا مفهوم له (قوله وافضلهم الف) قال المضد ومعنى الافضية اي المعنى المراد بها هنا انه اكثر ثوابا عند الله تعالى اي بما كسب من الخير لا انه اعلم واشرف نسباً وما اشبه ذلك اهـ مع زيادة اي وافعل التفضيل موضوع للزيادة في المصدر بوجه ما ولو باعتبار

الصحابة من النزاع (و) يجب الايمان بوجود (الخور) جمع حوراء والخور شدة يياض العين مع شدة سوادها وهن نساء الجنة ووصفن بالعين لا تساع اعينهن (والولدان) اي الغلمان وهم على صورة غلمان الدنيا وهم خدمة اهل الجنة وقيل انهم اولاد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ فانه ورد انهم خدمة اهل الجنة (ثم) يجب الايمان (بالاولياء) جمع ولي وهو القائم بحقوق الله تعالى وحقوق العباد حسب الامكان وهو معنى قول من قال هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب الامكان المواظب على الطاعات المجتنب للمخالفات المعرض عن الانهاك في

بعض صفات الفضائل قال الدواني والذي وقع الخلاف فيه هنا هو الرجحان بهذا الوجه اعني من حيث الثواب لا الرجحان من الوجوه الاخر فلا ينافي رجحان الاخر في احاد الفضائل الاخر اهـ مع حذف قال عبد الحكيم لا ينبغي ان الثواب باعتبار الذات الجسمانية غير متحقق في الملكية وبالذات الروحانية انما يتم عند القائلين بتجرد النفس الناطقة فما معنى النزاع في ان الملائكة اكثر ثواباً او الانبياء ولعل مرادهم بالثواب هنا القرب والكرامة كما وقع في عبارة البعض اكثر ثواباً وكرامة من الله تعالى اهـ والافضية بالترتيب المذكور مذهب الجمهور ونقل عن الامام مالك التوقف بين عثمان وعلي رضي الله عنهما وقال امام الحرمين القالب على الظن ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تعارض الظنون في عثمان وعلي وعلي علي عثمان وعن ابي بكر بن خزيمة تفضيل علي علي عثمان وعند بعض الاشاعرة ان الملائكة العلوية افضل من الانبياء وقوله فاصحاب الف ظاهره ان الملائكة افضل من الصحابة لكن تعليمهم الافضية بان عبادة الملائكة فطرية ولا مزاحم لهم عنها بخلاف عبادة البشر فان لهم مزاحمات كثيرة فتكون عبادتهم





الذات والشهوات. ويجب اعتقاد كراماتهم والكرامة امر خارق للعادة يظهر على يد عبد ظاهر الصلاح غير مقرون بدعوى النبوة كل ذلك ورد به الكتاب والسنة واجمع عليه الامة قبل ظهور المخالفين وكل ما كان كذلك فالإيمان به واجب (و) كذا يجب الإيمان (بكل ما جاء) اي روى ونقل (عن) اي عن النبي (البشير) اي المبشر لمن اوفى بالعهد بانه محمود العاقبة صلى الله عليه وسلم (من كل حكم) بيان لكل ما جاء (صار في الاشهار بين الخاصة والعامة) (كا) الامر (الضروري) الذي لا يخفى على احد وهذا من عطف العام على الخاص لشموله ما تقدم من الحساب وما عطف عليه وغيره كوجوب شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وحج بيت

اشق وقد قال عليه السلام افضل العبادات احزمها اي اشقها يدل على ان خواص الصحابة افضل بالمعنى المتقدم ولذلك كان الصحيح ان عامة البشر افضل بالمعنى المتقدم من عامة الملائكة وان صرحوا بان اساءت الادب مع الملك كفردون احاد المؤمنين لان ذلك لكون الملك اشرف بسبب كثرة مناسبته للمبدأ في التزاوة وقلة الوسائط وهو ينافي افضلية البشر فالمعنى السابق (قوله) وكذا يجب الايمان (بكل ما جاء الخ) فان قلت نحن نرى الفقهاء يكفرون بكلمات ليس فيها مخالفة لما علم من الدين بالضرورة كتكفيرهم من قال اني ارى الله في الدنيا يكلني شفاها مع ان الأمدى نقل عن اصحابنا ان رؤية الله في الدنيا جائزة عقلا واما سمعا فاثبتته بعضهم ونفاه آخرون قلت حكمهم بالردة في الكلمات المذكورة لانه يفهم منها انكار ما علم من الدين بالضرورة فلعل حكمهم في المثال بالتكفير بناء على دعوى المكاملة لا دعوى الرؤية ودعوى المكاملة شفاها منصب النبوة بل

الله الحرام وحرمة الزنا والخمر والربا وحل النكاح والبيع ونحو ذلك وكالمعراج يحسده الشريف صلى الله عليه وسلم بقطة وهو العروج الى السماء مع جبريل عليه السلام بلا براق بعد الاسراء ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى راكباً للبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل يضع حافره عند منتهى طرفه والمراد بالمعراج ما يعم الاسراء وقصته مشهورة وكسؤال الملكين منكر ونكير وهما ملكان اسودان ازرقان اي اعيتهما يا تيان للميت مؤمناً كان او كافراً او منافقاً بعد تمام الدفن في القبر الذي يستقر فيه دائماً وعند انصراف الناس يقعدانه ويعيد الله فيه الروح بتمامه وقيل في نصفه ويسألانه من ربك وما دينك وما تقول في الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربي الله وديني الاسلام والرجل المبغوث فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقولان له انظر

هو اعلى مراتبها ففيها انكار ما علم ضرورة وهو انه عليه السلام خاتم النبيين كذا يؤخذ من الدواني لكن قال في المواقف والفقهاء في معاملتهم خلاف وهو خارج عن فننا اه قال عبد الحكيم نعلم ان طريقة الفقهاء غير طريقة المتكلمين لان للفقهاء سلوك الطريق الاحوط كيلا يقع المسلم فيما فيه احتمال الكفر والمتكلمون اخذ والطريق الاسلام حيث لا ينسبون الكفر الى احده (قوله اسودان ازرقان) قال الترويشي اسودان اما على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والفكر واما كناية عن قبح النظر واما زرقة العينين فالمراد بها وصفها بتقليب البصر وتحديد النظر اليه يقال زرقت عينه نحوي اذا انقلبت وظهرياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه وقيل انما يوصف العدو بالزرقة لان الروم اعداء العرب وهم زرق العيون (قوله وما تقول في الرجل الخ) اي محمدا صلى الله عليه وسلم قال الطيبي عبر بهذه



مقعدك. من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة فيراها جميعاً وأما المنافق أو الكافر فيقول لا أدري فيقولان له لا تدريت ولا تليت ويضرب بمطراق من حديد في يد أحدهما فيصيح صيحة يسمعها من يليه غير الثقلين ويترققان بالمؤمن وينهران الكافر والمنافق ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح ولو تمزقت أعضاؤه أو أكانته السباع أو حرق وسمق وذري في الهواء إذا لا بعد أن يخلق الله تعالى الحياة فيه وأحوال المسؤولين مختلفة فمنهم من يسأله الملك ومنهم من يسأله أحدهما قال القرطبي اختلفت الأحاديث في كيفية السؤال والجواب وذلك بحسب الأشخاص فمنهم من يسأل عن بعض اعتقاداته ومنهم من يسأل عن كلها انتهى واختلف في اختصاصه بهذه الأمة ولا يسأل الأنبياء ولا الملائكة ولا الصديقون والمرابطون والشهداء ولا لازم قراءة تبارك كل ليلة ومن قرأ في مرض موته الإخلاص ثلاثاً والمبطون ومن مات في أيام الطاعون ولو لم يطعن والمجنون والأبله وجزم الجلال السيوطي بعدم سؤال الأطفال ويسألان الجن لتكليفهم وعموم أدلة السؤال وهذا السؤال هو فتنة القبر وكنعهم القبر وعذابه والمراد عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر والتعبير بالقبر جرى على الغالب ومحل الروح والجسد جميعاً إذا لا مانع أن يخلق الله تعالى في جميع الأجزاء أو بعضها نوعاً من الحياة

العبارة التي ليس فيها تعظيماً امتحاناً للسؤال لئلا يتأمن تلميذاً من عبارة القائل اه (قوله ولا يسأل الأنبياء) نقل السعد التفتازاني عن السيد أبي شجاع أن الضياع يسألون وكذا الأنبياء عليهم السلام وقيل إن الأنبياء لا يسألون لأن السؤال على ما ورد في الحديث عن ربه وعن دينه ونبيه ولا يعقل السؤال من النبي عن نفسه وهو لا يدل على عدم السؤال مطلقاً بل على عدم السؤال عن نبيه فقط وذلك

قدر ما يدرك ألم العذاب أو لذة النعيم وهذا لا يستلزم أن يتحرك أو يضطرب أو يرى أثر العذاب عليه حتى أن أكلته السباع أو صلب في الهواء يعذب وإن لم نطلع على ذلك وقيل مختص بالروح والنعيم يكون للمؤمنين والعذاب للكافرين ولعصاة المؤمنين من هذه الأمة وغيرها وهو قسمان دائم وهو للكفار وبعض العصاة ومنقطع وهو لبعض العصاة من خفت جرائمهم وانقطاعه إما بسبب كصدقة أو دعاء أو بلا سبب بل مجرد العفو ومن عذاب القبر ضغطته وهي التقاء حافته حتى تختلف أضلاع الميت ويختلف باختلاف العمل حتى أن الصالح يضمه ضمة الإيم الشفوقة على ولدها وحياة الشهداء وهم من قتلوا في جهاد الكفار لأعلاء كلمة الله تعالى حتى أنهم يأكلون ويشربون ويتنعمون في الجنة قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون وإن لم نعلم كيفية هذه الحياة إذ هي غير معقولة لا كثر البشر وسما شهداء لأن أرواحهم شهدت دار السلام أي حضرتها ودخلتها بخلاف غيرهم فإنه لا يدخلها إلا يوم القيامة أو لأن الله وملائكته شهدوا له بالموافاة وكأخذ العباد المكلفين من الثقلين في المحشر ما عدا الأنبياء والسبعين الفاء الذين يدخلون الجنة بغير حساب كتبهم التي كتبت فيها الملائكة الحفظة أعمالهم التي صدرت عنهم في الدنيا بالآيمان والشمائل فاما من أوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً وينقلب إلى أهل مسروراً وأما من أوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ويصلى سعيراً وحاصل ما قيل في ذلك أن صحائف الأيام والليالي توصل حتى تكون صحيفة واحدة وقيل ينسخ ما في جميعها في صحيفة واحدة فإذا مات العبد جعلت في خزانة تحت العرش حتى إذا كان يوم القيامة والناس في الموقف بعث الله تعالى ريحاً فتطيرها من تلك الخزانة فلا تخطئ صحيفة عنقي صاحبها ثم تأخذها الملائكة



من الاعتناق فيعطونها لم في ايديهم على حسب حالهم من ايمان او كفر فالؤمن يعطي كتابه ليمينه والكافر بشماله ويثقب صدره فيدخل يده اليسرى فيه وياخذ كتابه من وراء ظهره واول من ياخذ كتابه ليمينه على الاطلاق عمر بن الخطاب رضي الله عنه وله شعاع كشعاع الشمس واما ابو بكر فهو رئيس السبعين الفا الذين يدخلون الجنة بغير حساب وبعد عمر ابو سلمة عبد الله بن عبد الاسد الخزومي رضي الله عنه واول من ياخذه بشماله اخوه الاسود بن عبد الاسد الخزومي ثم اذا اخذ العبد كتابه وجد حروفه نيرة او مظلمة على حسب الاعمال الحسنة او القبيحة واول خط فيها اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم حسيبا فاذا قرأه ابيض وجهه ان كان مؤمنا واسودا ان كان كافرا وذلك قوله تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه الآية ويخلق الله تعالى له علم القراءة وان لم يكن يقرأ في الدنيا والصحيح ان عصاة المؤمنين ياخذون صحائفهم بايمانهم ويكون علامة على دخولهم الجنة ولو بعد دخولهم النار وكالشفاعة وهي انواع الاول شفاعة صلي الله عليه وسلم في فصل القضاء لا راحة الخلق من طول الوقوف ومشقته وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثاني شفاعة في ادخال قوم الجنة بغير حساب

وذلك ايضا في النبي الذي لا يكون على ملة نبي آخر كذا في الدواني فتأمل (قوله ويثقب صدره الخ) بهذا حصل الجمع بين ما ورد انه ياخذ بشماله وما ورد انه ياخذ من وراء ظهره (قوله وهي لراحة الخلق) اي جميعا من الانس والجن الا ان شفاعته للكفار لذلك فقط فشفاعته عليه السلام عامة قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين (قوله وهي مختصة به) قال الصاوي اي اجماعا وذلك لان الناس في ذلك الوقت يذهبون الى الرسل من آدم الى عيسى فردا فردا يسئلونهم

قال النووي وهي مختصة به الثالث الشفاعة فيمن استحق دخول النار ان لا يدخلها قال عياض وليست مختصة به وتردد النووي اي لانه لم يرد تصريح بذلك الرابع الشفاعة في اخراج قوم من النار ويشاركه فيها الانبياء والملائكة وصالحو المؤمنين الخامس الشفاعة في زيادة الدرجات وجوز النووي اختصاصها به عليه الصلاة

الشفاعة في الانصراف من ذلك الموقف فكل يبدي حجة الى ان يذهبوا اليه عليه السلام يسئلونه الشفاعة فيقول انا لما انا لها فيسجد تحت العرش فيقول الله ارفع راسك واشفع تشفع فيرفع رأسه وهذا هو المقام المحمود اه لكن قال غيره ان المقام المحمود هو المشار اليه بقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وانه لا يرضي الا باخراج من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان من النار وبعضهم جعله غرفة عالية في الجنة وفي عبارة بعضهم الاولى التعميم وما استدلل به مدعى التخصيص من انه عليه السلام قال ات المؤمنين يا تون للشفاعة الى آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام ويقول كل منهم لست للشفاعة اهلا فياتون الي فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيت وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع راسك يا محمد وقل تسمع واشفع تشفع واسأل تعطي فارفع رأسي فاثني على ربي بثناء وتحميد يعلمه الله تعالى ثم اشفع فيجدي لي حدا فاخرج فادخلهم الجنة حتى لا يبق في النار الا من قد جلس به القرآن اي وجب عليه الخلود ثم تلي عليه السلام قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقال هذا المقام المحمود الذي وعد نبيكم لا يدل على التخصيص لجواز حمل ال على العهد والمعهود فرد من الافراد (قوله فيمن استحق دخول النار الخ) لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وهو



والسلام السادس الشفاعة في تخفيف العذاب عمن استحق الخلود في النار كما في حق  
ابي طالب في الصحيح انا اول شافع واول مشفع وانه ذكر عنده عمه ابو طالب  
فقال لعله تنفعه شفاعتي فيجعل في ضحضاح من نار وكشراط الساعة الخمسة  
المتفق عليها اي علاماتها اي العلامات الدالة على قربها اولها خروج المسيح الدجال  
بالحاء المعجمة على الصحيح سمي مسيحاً لمسحه الارض في امد يسيراى مدة اربعين  
يوماً كما سيأتي في الحديث وقيل لانه ممسوح العين اليسرى ووصف بالدجال  
اي الكذاب للفرق بينه وبين المسيح عيسى بن مريم عليه الصلاة والسلام وسمى  
عيسى مسيحاً لمسحه الارض اي سياحته فيها وقيل لانه مامسح على ذي عاهة  
الابريء باذن الله تعالى وقيل لانه ممسوح بالبركة ثانياً نزول المسيح عيسى بن مريم  
عليه الصلاة والسلام من السماء وقتله للدجال ففي الصحيح لينزل ابن مريم حكماً  
عدلاً فليكسرن الصليب وليقتلن الخنزير وليضعن الجزية الحديث وفي مسند  
احمد من حديث جابر يخرج الدجال في خفقة من الدين وادبار من العلم وله  
اربعون ليلة يسيحها في الارض اليوم منها كالسنة واليوم منها كالشهر واليوم منها

حديث صحيح وبذلك يبطل مذهب المعتزلة في اتكارهم الشفاعة لاهل الكبائر  
مستدلين بقوله تعالى واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها  
شفاعة والجواب ان الآية وان دلت على عموم الاشخاص لوقوع التكرار في سياق  
النفي لانسلم انها تدل على عموم الاحوال ولئن سلم فليس مراداً بل يجب تخصيصه  
بالكفار جمعاً بين الأدلة قال الرازي دلائلهم في نفي الشفاعة عامة في الاشخاص  
والاوقات ودلائلنا في اثباتها خاصة بها لانا لا ثبت الشفاعة في حق كل شخص  
ولا في جميع الاوقات والخاص مقدم على العام فالترجيح معنى والاجوبة

كالجمعة ثم سائراً يامه كايامكم هذه وله حمار يركبه عرض جانبي اذنيه اربعون  
ذراعاً فيقول للناس انا ربكم وهو اعور وان ربكم ليس باعور مكتوب بين عينيه  
كافر يقروءه كل مؤمن كاتب وغير كاتب رد كل ماء ومنهل الا المدينة ومكة  
حرمها الله عليه وقامت الملائكة بابوابها ومعه جبال من خبز والناس في جهد  
الا من اتبعه ومعه نهران انا اعلم بهما منه نهر يقول الجنة ونهر يقول النار فمن ادخل  
الذي يسميه الجنة فهو في النار ومن ادخل الذي يسميه النار فهو في الجنة قال  
وتبعث معه شياطين تلكم ومعه فتنة عظيمة يأمر السماء تمطر فيها يري الناس ويقتل  
نفساً ثم يجيها فيما يري الناس فيقول للناس ايها الناس هل يفعل مثل هذا الا  
الرب فيفر الناس الى جبل الدخان بالشام فيأتهم فيحاصروهم فيشتد حصارهم  
ويجهدهم جهداً شديداً ثم ينزل عيسى عليه الصلاة والسلام فيأتي في السحر  
فيقول ايها الناس ما يمنعكم ان تخرجوا الى هذا الكذاب الخبيث فينطلقون فاذا هم  
بعيسى فتقام الصلاة فيقال له تقدم يا روح الله فيقول ليتقدم امامكم فليصل بكم  
فاذا صلوا صلاة الصبح خرجوا اليه فحين يراه الكذاب فينماح اي يذوب كما  
ينماح الملح في الماء فيقتله حتى ان الشجر والحجر ينادي يا روح الله هذا يهودي  
فلا يترك من كان يتبعه احداً الا قتله وفي الصحيح احاديث بمعنى ذلك انتهى  
ذكره السيوطي ثالثاً خروج ياجوج وماجوج بالهمز ودونه وهما قبيلتان من ولد  
يافت بن نوح عليه السلام فهما من ذرية ادم عليه السلام من غير خلاف روى  
مسلم من حديث النواس بن سميان ان الله تعالى يوحي الى عيسى عليه السلام  
بعد قتله الدجال اني قد اخرجت عباداً لي لا يدان لاحد يقتلهم فخرز عبادي  
الى الطور وبعث الله ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون أي من كل  
نشر يمشون مسرعين فيمروا عليهم على بحيرة طبرية فيشربون ماءها وهي بالشام



طولها عشرة اميال ويمر آخرهم فيقولون لقد كان بهذا اثر ماء ويحصرون عيسى واصحابه حتى يكون رأس الثور لاحدكم خيرا من مائة دينار لاحدكم فيرغب نبي الله واصحابه الى الله تعالى فيرسل الله عليهم النصف في رقابهم فيصيحون فرسي كموت نفس واحدة ثم يبط نبي الله عيسى واصحابه في الارض فلا يجدون في الارض موضع شبر الا ملاته زهمتهم فيرغب الى الله نبي الله واصحابه فيرسل الله طيرا كاعتناق البخت فتحملهم فتطرحهم حيث شاء الله ثم يرسل الله تعالى مطرا لا يكن منه بيت مدر ولا وير فيفسل الارض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال للارض انيتي ثرك الحديث وقوله لا يدان لاحد تنية يد ومعناه لا قدرة ولا طاقة ومعنى حرزهم الى الطور ضمهم اليه واجعل لهم حرزا وقوله النصف هو بتحريك الغين المحجمة الدود الذي يكون في انوف الابل والغنم وقوله فرسي كقتلي وزنا ومعنى واحدة فريس وفي الثعلبي من حديث حذيفة قلت يا رسول الله ما يا جوج وما جوج قال امم كل امة اربعمائة الف لا يموت الرجل حتى يرى الف عين تطوف بين يديه من صلبه وهم من ولد آدم فيسيرون الى خراب الدنيا فيكون مقدمتهم بالشام وساقتهم العراق فيمرون بانهار الدنيا فيشربون الفرات والدجلة وبحيرة طبرية حتى يأتون بيت المقدس فيقولون قد قتلنا اهل الدنيا فقاتلوا من في السماء فيرمون نسايبهم الى السماء فيرد الله تعالى نسايبهم محرا دما وقد ورد ان الدجال يقتله عيسى ابن مريم فيخرج بعده يا جوج وما جوج فيقتلون من اتبع الدجال الذي قتله عيسى ويحصر عيسى ومن معه في رؤس الجبال فيسلط الله عليهم داء في اغناقهم فيموتون كموت رجل واحد انتهى ذكر جميعه النفراوي في شرح الرسالة رابعها خروج الدابة التي تكلم الناس آخر الزمان المشار اليها بقوله تعالى واذا وقع القول عليهم اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم اي واذا قرب

وقوع معنى القول عليهم وهو ما وعدوا به من البعث والعذاب اخرجنا لهم دابة من الارض تكلمهم قيل تكلمهم بيطلان الاديان الا دين الاسلام وقيل تقول يا فلان انت من اهل الجنة ويا فلان انت من اهل النار وقيل تقول ان الناس كانوا باياتنا لا يوقنون وروى انه سئل عليك الصلاة والسلام عن مخرجها فقال من اعظم المساجد حرمة على الله تعالى يعني المسجد الحرام وروى عنه عليه الصلاة والسلام ان لها ثلاث خراجات خرجة باقصى اليمن فيفسو ذكرها في البادية ولا يدخل ذكرها مكة ثم تمكث زمنا طويلا وخرجة قريبة من مكة فيفسو ذكرها في البادية وبمكة وخرجة بينا عيسى بن مريم عليه السلام يطوف بالبيت ومعه المسلمون اذ تهتز الارض تحتهم وينشق الصفا مما يلي المشعر فتخرج راس الدابة من الصفا تجري الفرس ثلاثة ايام وما خرج ثلثها وبعد خروجها يمس راسها السحاب وتسمى الجساسة وفي الحديث ان طولها ستون ولها اربعة قوائم وزغب وریش وجناحان لا يفوتها هارب ولا يدركها طالب وعن كعب صورتها صورة حمار قبل لها رأس ثور وعين خنزير واذن ابل وعنق نعامة وصدر اسد ولون نمر وخاصر هر وذناب كبش وخف بعير خامسها طلوع الشمس من مغربها واختلف في ذلك هل هو في يوم واحد او في ثلاثة ايام ثم تطلع من المشرق على عادتها الى يوم القيامة واذا طلعت من المغرب غربت في المشرق وعند ذلك يغلق باب التوبة على المؤمن العاصي والكافر وقيل هو خاص بالكافر لقوله تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها خيرا وهل ذلك خاص بالمكلف او عام وهل يستمر الى يوم القيامة وهو ظاهر قول البرهان اللقاني في شرح جوهرته الحق ان من يوم طلوع الشمس من مغربها الى يوم القيامة لا تقبل توبة احد كما في حديث ابن عمر لكن صحح الاجهوري في



حاشيته على الرسالة ان عدم قبولها من المؤمن والكافر خاص بمن شاهد الطلوع وهو مميز أما غير الميز لصبا او جنون ثم حصل له التمييز او ولد بعد ذلك فانه تقبل منه التوبة وقال في شرحه على المختصر عن ابن عباس لا تقبل توبة الكافر الا اذا كان صغيرا ثم اسلم بعد ذلك فانها تقبل منه واما المؤمن المذنب فتقبل منه توبته واعلم ان التصديق بما ذكر هو الايمان الشرعي لان الايمان لغة هو مطلق التصديق وشرعا هو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بحجته به من الدين بالضرورة اي فيما اشتهر بين اهل الاسلام وصار العلم به يشابه العلم الحاصل بالضرورة بحيث يعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال وان كان في اصله نظريا كوحدة الصانع جل وعلا ووجوب الصلاة ونحوها اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا فيما علم كذلك والمراد من تصديقه عليه الصلاة والسلام الاذعان والقبول لما جاء به بحيث يقع عليه اسم التسليم من غير تكبر وعناد لا مجرد وقوع نسبة الصديق اليه في القلب من غير اذعان وقبول حتى يلزم ايمان كثير من الكفار الذين كانوا عالين بحقيقة ثبوته عليه الصلاة والسلام وما جاء به لانهم لم يكونوا اذعنوا لذلك ولا قبلوه بحيث يطلق عليه اسم التسليم وعلى هذا فالايان الشرعي هو حديث النفس التابع للمعرفة اي الادراك الجازم بناء على الصحيح من ان ايمان المقلد صحيح فالاذعان والقبول والتصديق والتسليم عبارات عن شيء واحد وهو

التفصيلية في التفسير الكبير اه (قوله مطلق التصديق) اي سواء بما جاء به النبي ام لا فيكون نقله للشرع من نقل العام الى الخاص (قوله وعلى هذا فالايان الشرعي هو الخ) خلافا للامامية القائلين ان الايمان هو المعرفة والاعتقاد بما له تعالى من الصفات وبما جاء به النبي عليه السلام سواء معه تسليم واتقياد ام لا

ثم اعلم انه لو فسر التصديق المعتبر في الايمان بالمنطقي وقلنا ان المعرفة القلبية بدون اذعان الحاصلة لبعض الكفار المعاندين داخلية في التصديق المنطقي فلا بد من زيادة قيد الاذعان وهذا مذهب غير السعد والمحققين واما على مذهب السعد من انها داخلية في التصور ولذا قال في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور قال الشارح في حاشيته سواء كان متعلقه المفرد او النسبة التقييدية او النسبة التامة الخبرية لكن لا على وجه الاذعان فلا حاجة الى اعتبار قيد زائد وبهذا تعلم انه لا خلاف في اعتبار الاذعان بين السعد وغيره سوى الامامية كما تقدم وانما الخلاف في ان الايمان كيف او فعل فقال السعد انه كيف وهو الحق كما ستعرف وقال بعض انه فعل فافهم تعرف ما قيل هنا وحاصل المقام انه لما ورد في حق الكفار قوله تعالى ومجدوا بها واستيقنتها انفسهم وقوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الدالان على انه بعد معرفتهم اليقينية لم يكونوا مؤمنين احتاجوا الى الفرق بين المعرفة والتصديق المعتبر في الايمان قال في شرح المقاصد فاقصر بعضهم على ان ضد التصديق هو الانكار والتكذيب وضد المعرفة النكارة والجهالة واليه اشار الامام الغزالي حيث فسر التصديق بالتسليم فانه لا يكون مع الانكار والاستكبار بخلاف العلم والمعرفة وفصل بعضهم زيادة تفصيل فقال التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار الخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولهذا يؤمر به ويثاب عليه بل يجعل رأس العبادات

(قوله واما على مذهب السعد الخ) اي وان كان التحقيق ان التصديق المنطقي اعم من الايمان الشرعي خلافا للسعد لان المنطقي شامل للظن ليشمل جميع اجزاء المنطق فالمنطقي ليس خاصا بالاذعان الذي هو خاص بالجزم كما يؤخذ من كلام المحققين فراجع وافهم اه منه



بمخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وحققه بعض المتأخرين زيادة تحقيق فقال المعتبر في الايمان هو التصديق الاختياري ومعناه نسبة الصدق الى المتكلم اختيارا وبهذا القيد يمتاز عن التصديق المنطقي المقابل للتصور فانه قد يخلو عن الاختيار كما اذا ادعى النبوة وظهر المعجزة فوقع في القلب صدقه ضرورة من غير ان ينسب اليه اختيارا فانه لا يقال في اللغة انه صدقه فلا يكون ايمانا شرعيا كيف والتصديق مأمور به فيكون اختياريا زائدا على العلم لكونه كيفية نفسية او انفعالا وهو حصول المعنى في القلب والفعل القلبي ليس كذلك بل هو ايقاع النسبة اختيارا الذي هو كلام النفس ويسمى عقد القلب فالسوفسطائي عالم بوجود النهار وكذا بمض الكفار عالم بنبوة النبي عليه السلام لكنهم ليسوا بمصدقين لغة لانهم لا يحكمون اختيارا بل ينكرون اه وكلام هذا المحقق متردد يميل تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو احد قسمي العلم لكنه مقيد بالاختياري والتصديق المنطقي اعم لافرق بينهما الا يلزم الاختيار وعدمه كما هو مقتضى اول عبارته وتارة الى انه ليس من جنس العلم اصلا لكونه فعلا قلليا اختياريا والعلم كيفاً او انفعالا وعلى هذا الاخير اصر بعض العلماء المعتنين بتحقيق معنى الايمان وجزم بان التسليم الذي فسره به الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر وراءه ويؤيده ما ذكره امام الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام نفسي لكن لا يثبت كلام النفس الا مع العلم اه وقد اورد السعد على البعضين الاخيرين بحثا من وجوه خمسة الاول انه ليس معنى كون المأمور به مقدورا اختيارا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي ربما ينازع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبارية العقلية بل ان يصح تعلق قدرته به وحصوله

بكسبه واختياره سواء كان في نفسه من الاوضاع والهيآت كالقيام والقعود او الكيفيات كالعلم والنظر او الانفعالات كالسجن والتبرد او الحركات والسكنات وغير ذلك كالصلاة او الترك كالصوم وغير ذلك ومع هذا قالوا يجب المقدور المثاب عليه بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد ايقاعها فكون الايمان مأمورا به مقدورا اختيارا يمثابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته واختياره بتوفيقه تعالى وهدايته على انه لو لم يكن كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جازان يكون معنى الامر بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا وهو القدوة في فن المنطق والثقة في تفسير الفاظه وشرح معانيه صرح في رسالة دانش نامه علاني بان التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون اللغوي ايضا اعم من الاختياري والاضطراري قطعا الثالث انا لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم بالقلب سوى اذعانه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعنى كون المتكلم صادقا من غير ان نتصور هناك فعلا وتأثيرا من القلب ونقطع بان هنا كيفية للنفس وقد تحصل بالكسب والاختيار مباشرة الاسباب وقد تحصل بدونها فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدة المأمور به واما ان هذا فعل وتأثير من النفس لا كيفية وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي فمنوع بل معلوم الانتفاء قطعا وايضا لو كان الايمان والتصديق من مقولة الفعل الغير القارة دون كيف القار بعد حصوله ما صح الاتصاف به حقيقة الا حال المباشرة والتحصيل لان مقولة الفعل هي التأثير مادام مؤثرا مع ان محصل التصديق مؤثرا بعد زمان التحصيل حقيقة بخلاف ما اذا كان من مقولة كيف القارة بعد حدوثها الرابع



انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة وعلماء الامة مكان لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديق ويقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود والاستكبار وبدل على ذلك ما ذكره امير المؤمنين كرم الله وجهه ان الايمان معرفة وان المعرفة تسليم والتسليم تصديق وما نقل عن امام الحرمين والرازي وغيرهما من ان التصديق من جنس كلام النفس وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان كلام النفس لا يتعين ان يكون علماً او ارادة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام النفس اعم من العلم والارادة لا عين شيء منها وليت شعري اذا لم يكن الايمان من جنس العلم والاعتقادات فما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان يكون ثمره النظر والاستدلال غير العلم والاعتقاد الخامس ان اعتبار الاختيار في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبياء عليهم السلام بما اوحى اليهم والصدّيقين بما سمعوا من النبي عليه السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب ممن شاهد المعجزة فوقع في قلبه الصدق بلا اختيار مكاف بتحصيل ذلك اختياراً بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المعجزات حدس ربما يقع في القلب من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل اه واقول وجه التأمل ان الظاهر ان تصديق الملائكة والانبياء والصدّيقين ضروري لاختياري فلو كان الايمان منحصراً في التصديق الاختياري يلزم ان لا يكون تصديقهم ايماناً شرعياً وهو ظاهر البطلان وان ذلك الشخص الحاصل له التصديق من المعجزة ضرورة

بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به ذلك القائل لو كان مكلفاً بعد ذلك بتصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا يتقلب تصديق الضروري الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق آخر اختياري لاستلزامه اجتماع المثليين لان التصديق المتعلق بمعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح به الدواني في كتبه فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثليين في محل واحد وهو محال لا يقال ليس التصديق الكسبي هنا بمعنى المتوقف على النظر بل ما يحصل مباشرة الاسباب اختياراً كالتصديق الحاصل بالابصار عقب توجيه الحدقة اختياراً نحو المبصر والحاصل بالسمع عقب توجيه السامعة نحو السميع فليس كل ما حصل بطريق الحدس ضرورياً بل بعضه كسبي بهذا المعنى الاعم بناء على ان الاعتبار في الحدس انتفاء الحركة الثانية لا انتفاء الحركتين فيجوز ان يحصل التصديق من المعجزة بطريق الحدس بعد الحركة الاولى الاختيارية اعني توجيه الحدقة اختياراً نحو المعجزة فيكون ذلك التصديق الحاصل بطريق الحدس كسبياً اختيارياً بهذا المعنى وكذا يجوز ان يكون تصديق الصدّيقين بعد صرف سماعهم اختياراً لانا نقول نعم لكن الكلام فيمن وقع بصره على المعجزة من غير اختيار ومن وقع سمعه على كلام النبي من غير صرف اختياري واليه اشار هذا القائل حيث قال ربما يقع في القلب من غير اختيار وتلخيص الكلام ان الاعتبار في الايمان نوع من التصديق المنطقي الذي هو اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجحود الباطني والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس التصديق كما اذا حصله مباشرة الاسباب اختياراً كالنظر وتوجيه الحدقة واما في جملة مقارناً لذلك الترك والتبري كما اذا حصل له التصديق ضرورة فذلك الشخص



حديث النفس المذكور فيكون الايمان فعلا من افعال النفس وليس من قبيل العلوم والمعارف ويظهر من كلام بعضهم انه الراجح وذهب المحقق التفتازاني وكثير من المحققين الى ان التصديق الشرعي المعبر عنه بالايمان والاذعان والتسليم هو نفس الادراك فيكون من قبيل العلوم والمعارف والاصح في الادراك انه كيف لا فعل ولا انفعال للنفس ويكون التكليف به باعتبار اسبابه من الفكر الموصل اليه قال وهو معنى التصديق المقابل للتصور في علم الميزان حيث يقال العلم اما تصور واما تصديق اي فيكون التصديق عند المناطقة هو الاذعان بحيث يطلق عليه اسم التسليم قال فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار كان اطلاق اسم الكافر عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار كما لو فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم واقربه وعمل ومع ذلك شد الزنار بالاختيار او سجد للصنم بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة التكذيب والانكار وتحقيق هذا المقام على ما ذكرت يسهل لك الطريق الى حل كثير من الاشكالات الموردة في مسألة الايمان اه كلامه وعلى ما ذكرنا فالايان بسيط وهو الحق وعليه فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه لا تعذر منعه ولا لا بآء بل كان بحيث لو طلب منه النطق لاجاب فهو مؤمن عند الله تعالى ناج من الخلود في النار فالنطق انما هو شرط كمال فيه كبقية الاعمال من صلاة وصوم وزكاة وحج لا شرط صحة ولا جزء من حقيقته نعم هو

بعد ذلك مكلف بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر ليلزم التكليف بما لا يطاق فافهم ولا تسأم لطول المقال عساك تقف على حقيقة الحال وتدفع عنك الاوهام ويظهر الحق بتوفيق الملك العلام (قوله فيكون الايمان فعلا الخ)

شرط لاجراء الاحكام الدنيوية لان التصديق لحقائه بكونه قليا لا بدله من علامة ظاهرة تدل عليه وقيل انه مركب من التصديق والنطق بالشهادتين فالنطق جزء من حقيقته الا ان التصديق جزء لا يمتثل السقوط والاقرار قد يمتثله كما في المعذور من خرس او اكراه وقيل بل النطق شرط صحة له ولا فرق بينه وبين القول بالجزئية الا باعتبار ان الجزء داخل الماهية والشرط خارج عنها

قد علمت الحق وليس بعد الحق الا الرجوع اليه (قوله وقيل انه مركب الخ) تفصيل المذاهب في الايمان مع الضبط انه لا يخرج باجماع المسلمين عن فعل القلب وفعل الجوارح فهو اما فعل القلب فقط وهو المعرفة عند الامامية اجمعهم والتصديق عند الاشعرية واما فعل الجوارح فقط وهو فعل اللسان بدون شرط عند الكرامية وبشرط المعرفة عند الرقاشي وبشرط التصديق عند ابن القطان او فعل غير اللسان وهو العمل بالطاعات المطلوبة عند الخوارج والقرض عند المعتزلة واما فعل القلب والجوارح معا والجوارح اما اللسان فقط وهو مذهب ابي حنيفة او جميع الجوارح وهو مذهب المحدثين كذا في عبد الحكيم وقال في العقائد الاسلامية الاسلام يعني الايمان يتحقق بالنطق والعمل وصف مكمل له عندنا لاجزؤ وعند فقهاء المحدثين كمالك والاوزاعي والشافعي ومتكلميهم كاسحاق بن رهويه واحمد ابن حنبل وغيرهم جزء مكمل ولا يفوت الايمان لفواته على المذهبيين بل كماله وعند الخوارج والمعتزلة جزء مقوم فيفوت بفواته كذا نقله عبد الحكيم ايضا وهو بيان لمعنى الجزئية او الشرطية عند غير الخوارج والمعتزلة وبيان لاختلاف النقل عن الخوارج والمعتزلة لكن الذي حرره صاحب التحرير ان مذهب المعتزلة انه حقيقة شرعية في مجموع التصديق والاعمال فالمعول عليه ما في العقائد وما عداه يرد اليه



ثم راجع ان الايمان يزيد وينقص بزيادة الاعمال ونقصها للقطع بان ايمان  
الفساق لا يساوي ايمان الصديقين والانبياء والمرسلين ولقوله تعالى واذا تليت  
عليهم آياته زادتهم ايمانا وغير ذلك من الآيات ولقوله صلى الله عليه وسلم لابن  
عمر رضي الله عنهما حين سأله الايمان يزيد وينقص نعم يزيد حتى يدخل  
صاحبه الجنة وينقص حتى يدخل صاحبه النار وبالجملة فزيادة الاعمال الباطنية  
والظاهرية توجب زيادة اشراقه وضياؤه في القلب وقتها توجب ضعفه وظاهران  
التصديق قد يقوى بقوة الاسباب ولذا يقال ليس الخبر كالعيان وقيل لا يزيد  
ولا ينقص لان التصديق البالغ حد الجزم لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى  
ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتي بالطاعات او ارتكب المخالفات  
فتصديقه باق على حاله من غير تغير فيه اصلا وقيل الخلاف لفظي لان ما يدل  
على ان الايمان يزيد وينقص فمحصول على الايمان الكامل المركب من تصديق  
وعمل فالزيادة والنقصان مصروفان الى ما به الكمال من الاعمال وما يدل على  
عدم الزيادة والنقص فمحصول على اصل الايمان وهو التصديق وفيه نظر واما

(قوله ثم راجع ان الايمان يزيد الخ) اذ لا شبهة في انه اذا علمنا شيئا علمنا ما قبل  
الابصار مثلا ثم شاهدناه بالبصر مثلا حصل لنا ادراك آخر اجلى واوضح من  
الاول (قوله وقيل لا يزيد الخ) هو قول جماعة من اكابر الائمة واستدل لهم بان  
الادراك شئ واحد وحقيقة متحدة لا تشكك في افرادها فلا تقبل الزيادة ولا  
النقص والذي حصل بعد المشاهدة وجه آخر للادراك لا انه زاد في الادراك  
جزء لم يكن وانما تكيف بكيفية اقوى من الكيفية الاولى التي قبل المشاهدة فان  
الادراك قبل الابصار مثلا كان على الوجه الكلي وبعده على الوجه الجزئي وهو  
واحد في الوجهين نعم يزيد الادراك بزيادة المدرك (قوله وفيه نظر) اي من

الاسلام فهو لغة الخضوع والالتقياد فهو غير الايمان لغة قطعا واما شرعا فقد  
اختلف فيها فذهب اكثر الماتريديين وبعض محققي الاشاعرة الى انه الخضوع  
والالتقياد للوامر والنواهي بمعنى قبول ذلك والاذعان له وعليه فهو عين الايمان  
فالايان والاسلام مترادفان شرعا قال النسفي في العقائد والايان والاسلام  
واحد والاكثر من الاشاعرة مع كثير من الماتريديين الى تغايرها مفهومها

جهة التعليل فان الخلاف في نفس التصديق بلا مدخل للاعمال وربما يوجه  
كون الخلاف لفظيا بان القائلين بالزيادة لا يقولون بزيادة اجزاء لم تكن وانما  
الزائد اشراق وضياء وكيفيات والقائلين بعدمه لا ينكرون زيادة الكيفيات  
والاشراق والضياء المسمى باليقين كما يؤخذ مما تقدم من دليلي كل واما القائلون  
بكون الاعمال جزء من الايمان فلا شبهة عندهم في زيادته ونقصه كما لا شبهة في  
زيادته بزيادة المدركات فافهم وراجع (قوله فهو لغة الخضوع الخ) قال في  
الاحيا ان الايمان لغة التصديق والاسلام التسليم والاستسلام بالاذعان  
والالتقياد وترك التمرد والعناد والتصديق محله القلب واما التسليم فانه عام في  
القلب واللسان والجوارح توجب اللغة ان الاسلام اعم والايان اخص فاذا كل  
تصديق تسليم وليس كل تسليم تصديقا اه فقول الشارح فهو غير الايمان الخ  
معناه انه اعم منه مطلقا لا انه مبين (قوله واما شرعا فقد اختلف الخ) قال في  
الاحيا وفي الشرع ورد اطلاقها على الترادف والتوارد نحو قوله تعالى فاخرجنا  
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ولم يكن بالاتفاق  
الايت واحد وورد اطلاقها على الاختلاف ايضا نحو قوله تعالى قالت الاعراب  
امنا الآية والمراد بالايان هنا التصديق فقط وبالاسلام الاستسلام باللسان



كتفايرها لغة اذ مفهوم الايمان تصديق القلب بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم بما علم من الدين ضرورة اي الاذعان لذلك ومفهوم الاسلام امثال الاوامر والنواهي ببناء العمل على ذلك الاذعان فهما مختلفان وان تلازما شرعاً بحيث لا يوجد مسلم ليس بمؤمن ولا العكس اذ يلزم من الاذعان الامثال المذكور ومن الامثال الاذعان فليتأمل فان قلت ان الاسلام قد ينفرد عن الايمان في المناق كـ يشير اليه قوله تعالى قالت الاعراب انا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا قلت كلامنا في الاسلام المعتبر شرعاً المنجي من خلود النار واما ما في الآية فالمراد به الاتقياد الظاهري فقط فان قلت قد فسر النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام بنفس العمل حيث قال عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلاً فالجواب ان مراده عليه الصلاة والسلام بالاسلام علاماته الدالة عليه كما قال عليه الصلاة والسلام لو قد قدموا عليه اتدرون ما الايمان بالله تعالى وحده فقالوا الله ورسوله اعلم

والجوارح وفي حديث جبريل حين سأله ما الايمان فقال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الخ فقال ما الاسلام فذكر الخصال الخمس وورد على التداخل ايضاً نحو قوله صلى الله عليه وسلم حين سئل اي الاعمال افضل فقال الاسلام فقيل اي الاسلام افضل فقال الايمان اهـ (قوله كتفايرها لغة) التشبه في مطلق التفاير في المفهوم كما هو ظاهر لمن تأمل (قوله اذ يلزم من الاذعان الخ) لا لزوم كما في المؤمن المصدق بقلب التارك للعمل نعم يلزم من الامثال المذكور الاذعان كما قال لا يبنائه عليه ولعله اراد بالاذعان ما يترتب عليه

فقال شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس فقد فسر الايمان بعلاماته لظهور ان الايمان ليس ما ذكر بل التصديق والاذعان قاله التفتازاني وقد جمع رحمه الله بين قولي الماتريدي والاشاعرة بالترادف وعدمه بانها خلاف في حال فان مفهوم الاسلام ان فسر بالاتقياد الظاهري بمعنى امثال الاوامر والنواهي والعمل بمقتضى تلك الاحكام من غير ملاحظة الاذعان والتسليم القلبي كان مخالفاً لمفهوم الايمان وان فسر بالاستسلام والاتقياد الباطني بمعنى قبول تلك الاحكام والاذعان لها وترك الالباء والاستكبار عنها كان متحداً معه اهـ وقوله من غير ملاحظة الاذعان يعني في مفهومه فلا ينافي انه لا بد من ملاحظة البناء عليه ليتاني التلازم (وينطوي) اي يندرج (في) معنى (كلمة الاسلام) اي الدالة على الاسلام وهي لا اله الا الله محمد رسول الله فاضافتها للاسلام من اضافة الدال للدلول سميت كلمة لدالتها على معنى واحد وهو الاسلام (ما قد مضى) ذكره (من سائر) اي جميع (الاحكام) الاولييات والنبويات والسمعيات بيان ذلك انها جملتان الجملة الاولى لا اله الا الله والاله هو المعبود بحق فالعني لا معبود بحق موجود اوفي الوجود الا الله فقد دلت هذه الجملة على نفي الالهية التي هي استحقاق المعبود للعبادة كما عرفت عن كل ما سواه منطوقاً وعلى ثبوتها له تعالى وحده مفهوماً وهذا يستلزم استغناء تعالى عن كل ما سواه وافتقار

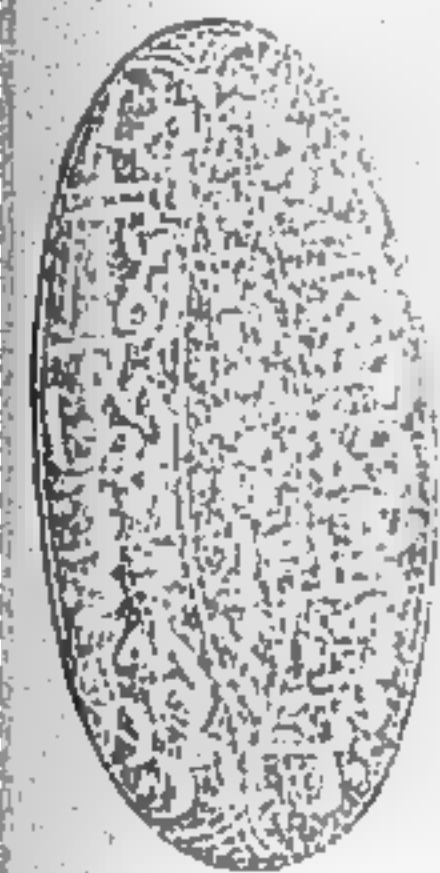
الاستسلام والاتقياد وترك التمرد والعناد الظاهري والباطني حتى يتم ما قال فتأمل (قوله ان فسر بالاتقياد الظاهري الخ) كما هو اخذ فرديه لغة وقوله وان فسر بالاستسلام والاتقياد الباطني كما هو الفرد الآخر ولا شك في ورود



كل ما سواه اليه تعالى اما استغناؤه عن كل ما سواه فيوجب له تعالى  
الوجود والقدم والبقاء ومخالفته للحوادث وقيامه بنفسه اذ لو ما ثل شيئا منها للزمه  
ما لزمها من الافتقار وهو محال ولو قام بغيره لكان مفتقرا الى ذلك الغير ويوجب  
له ايضا التنزه عن النقائص وهو يستلزم وجوب السمع والبصر والكلام والتنزه عن  
الاعراض في الافعال والاحكام والا لكان مفتقرا الى ما يتكامل به من ذلك  
الغرض وعدم وجوب فعل شيء من الممكنات او تركه وعدم كون شيء من  
الممكنات يؤثر بقوة اودعها الله فيه والا لم يكن مستغنيا عن كل ما سواه  
كيف وهو الغني بالاطلاق عن كل ما سواه واما افتقار كل ما سواه اليه تعالى  
فهو يوجب له تعالى القدرة والارادة والعلم والحياة والوحدانية لما تقدم من ان  
التعدد يوجب العجز ويؤخذ منه حدوث العالم باسره ونفي تأثير شيء منه بالطبع  
او بالعلة واذا وجب شيء استحال ضده هذا حاصل ما بينه الامام السنوسي رضي  
الله عنه ولك ان تقول الله علم على الذات الواجب الوجود الخالق للعالم وقد دلت  
هذه الجملة على حصر الالهية فيه تعالى وظاهر ان كونه واجب الوجود وخالقا  
للعالم يتضمن جميع ما ذكر واما الجملة الثانية وهي قولنا محمد رسول الله فقد دلت  
على ثبوت الرسالة له صلى الله عليه وسلم وذلك يستلزم صدقه في كل ما اخبر به  
وامانته وتبليغه للعباد كل ما امر بتبليغه من الاحكام وفطائنه اذ الرسول لا يكون  
الا معصوما واستحالة اضدادها عليه صلى الله عليه وسلم وجواز كل ما لا يؤدي الى  
نقص في علومه ورتبته من الاعراض البشرية ووجوب صدقه يستلزم الايمان بكل

الاطلاقين كما تقدم عن الاحياء (قوله يتضمن جميع ما ذكر) اي لان وجوب  
الوجود معدن لكل كمال ومبعد لكل نقصان

ما جاء به ومن ذلك ارسال الرسل وهو يستلزم ما يجب في حقهم وما يستحيل وما  
يجوز والايمان بسائر الكتب السماوية واليوم الآخر والحساب وما عطف عليه مما  
مر من جميع السميات ولتضمنها جميع عقائد الايمان جعلها الشارع ترجمة على ما في  
القلب ولم يقبل من احد الاسلام الا بها ومن ثم كانت افضل الاذكار قال صلى  
الله عليه وسلم افضل ما قلته انا والنبيون من قلبي لا اله الا الله وقد ورد في فضلها  
احاديث كثيرة ولذلك اخارها السادة الصوفية في السلوك الى الله تعالى على  
غيرها من الاذكار اذا علمت ذلك (فاكثرن) بنون التوكيد الخفيفة (من ذكرها)  
اي كلمة الاسلام «بالادب» اي مع الآداب التي ذكرها القوم وهذا شروع منه  
سأعه الله تعالى في فن التصوف الذي هو حياة القلوب رتبة على معرفة عقائد  
الايمان لانه لا يمكن السير الى الله تعالى الا بعد معرفتها وحد التصوف علما هو علم  
باصول يعرف به صلاح القلب وسائر الحواس وعملا هو الاخذ بالاحوط من  
المأمورات واجتناب المنهيات والاعتصام على الضروريات من المباحات ويقال  
هو الجد في السلوك الى ملك الملوك ويقال هو حفظ الحواس ومراعاة الانفاس  
والمعنى متقارب وغايته صلاح القلب وسائر الحواس في الدنيا والفوز باعلى المراتب  
في المقبي وموضوعه الاخلاق المحمدية من حيث التخلق بها واعلم ان التصوف بمعنى  
العمل هو الطريقة واما الشريعة فهي الاحكام التي وردت عن الشارع المعبّر عنها  
بالدين واما الحقيقة فهي اسرار الشريعة ونتيجة الطريقة فهي علوم ومعارف  
تحصل لقلوب السالكين بعد صفائها من كدورات الطباع البشرية ولا شيء اقرب  
لصفاء القلب من كثرة ذكر لا اله الا الله مع الآداب التي ذكرها أهل الله  
رضي الله تعالى عنهم ومتى ترك السالك الآداب او اكثرها بعد عليه الوصول  
الى مطلوبه والآداب اما قبلية واما مصاحبة واما بعدية فالقبلية ان يحدد التوبة





ما وقع فيه من المخالفات او الخواطر الرديئة وان يتطهر من الحدث والحديث وان يتوجه الى الله تعالى برغبة ليحصل له الجمعية في الذكر وان يستغفر الله تعالى بما تيسر باي صيغة كانت وان يصلي على النبي صلى الله عليه وسلم كذلك وان يستقبل القبلة لانها افضل الجهات وان يستحضر شيخه ليكون رفيقه في السير ثم يشرع في الذكر واما الآداب المصاحبة له فان يستحضر معناها اجمالا وان يحقق المعزة ويمد الف لا مدا متوسطا ويفتحها اله فتحة خفيفة ويمد الف الله والف اله مدا طبعيا ويأتي بالهاء من الله ويقف عليها وان يذكر بهمة وقوة وان يكون ذكره رغبة في مرضاة الله ومحبة وامتنالا لامره لا لرياء ولا لسمعة ولا لامر دينوي او اخروي وان ينفي الاكوان من قلبه لان ملاحظة شيء منها قاطع عن الله تعالى ولولا ان للشيخ مدخلا في السير ما سوغوا له ملاحظته في حال البداية وان يجلس كجلوسه في التشهد الا لعب فيجوز التربع وان يغمض عينه لان له تأثيرا في توير القلب وان يبدأ بلا جهة اليمين ويرجع باله ويختم بالله جهة اليسار مشيرا الى قلبه فاذا اراد ختم الذكر ختمه بمحمد رسول الله واما الآداب البعدية فانه يسكت ويسكن بخشوع فان للذكر واردات ترد على قلب الذاكر ولا يتمكن الوارد من القلب الا بذلك فاذا كان الوارد وارد زهد وجب التمهل حتى يتم ويتمكن من القلب فتستوي عنده الدنيا اقبلت ام ادبرت واذا كان وارد توكل صار بعد ذلك مفوضا امره الى ربه في كل شيء واذا كان وارد صبر صار بعد ذلك لا ينزعج من تفاقم الاهوال وهكذا من الواردات قال الامام الغزالي رضي الله عنه وهذه السكينة آداب مراقبة الله تعالى واجراء معنى الذكر على قلبه ونفي الخواطر كلها وجمع حواسه كلها بحيث لا تتحرك منه شعرة كخال الهرة عند اصطياذ الفأرة وان يكتم نفسه بقدر الطاقة مرارا اقلها ثلاثة الى مبعة حتى يدور الوارد

في جميع اركانها وان لا يبادر بشرب الماء عقب الذكر فانه يطفى ما تحصل من انواره فان داومت على الذكر بهذه الآداب «ترقى» اي تصعدوا ثبات الالف ضرورة على حد ولا ترضاها ولا تملق «بهذا الذكر» المشتمل على الآداب اي بسببه «اعلى الرتب» جمع رتبة وهي الخليفة الحسنة المعودة عاقبتها وادنى الرتب الاسلامية لوم النفس على ما صدر منها من المخالفات واعلاها رتبة الصديقية ينالها العبد بعد دخوله في مقام الاحسان وهو ان تعبد الله كأنك تراه ورتبة الصديقية في نفسها مراتب متفاوتة بعضها أعلى من بعض واعلاها رتبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه ولا يعلم مقام الصديقية الا مقام النبوة فصاحب مقام الصديقية لو تخطى مقامه لنزل في مقام النبوة الا ان النبوة قد ختمت بنينا محمد صلى الله عليه وسلم والصديقية لم تختم فمقام الصديقية مقام الولاية الكبرى والخلافة العظمى وهذا المقام مترادف فيه الفتوحات وتعظم التجليات ولتم المشاهدات والكشوفات لكامل النفس وحسن صفاتها ولا يمكن الوصول اليه الا بعد الفناء وهو زوال صفات النفس المذمومة بالكيفية حتى لا تصير ملتفتة الى شيء منها بل ترهدها كما ترهدها كل الجيفة مثلا وصفاتها المذمومة هي الحسد والحقد وحب الجاه والصيت والمحمدة والرياسة والشهوات والكبر والرياء والهجب والتفاق وانغرور وبغض احد من الخلق لغير غرض شرعي ونحو ذلك فاذا زالت عنه هذه الاوصاف القبيحة اتصف باضدادها من الصفات الحميدة كالشفقة والرافقة على الخلق حتى يحب لغيره ما يحب لنفسه والاخلاص وحسن الخلق والسخاء والمسكنة التي طلبها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله اللهم احبني مسكينا وامتني مسكينا واحشني في زمرة المساكين وهذه المسكنة هي خضوع النفس لمقام الألوهية وخفض الجناح للبرية حتى لا يشم صاحبها للرياسة رائحة وصاحبها هو العبد



الحقيقي الصديق فمن لم يتصف بها لم تخل نفسه من منازعة الحق تعالى في اخص  
اوصافه لان الرياسة انما تكون للفاعل المختار الغني على الاطلاق وهي لا تفارق  
الانسان الا بعد المجاهدة الكبرى فعرقها لا ينقطع عن احد الا من خصه الله  
بالعبودية المحضة ولذا قالوا آخر ما يخرج من قلب الصديقين حب الرياسة ولا  
يسهل الوصول اليها عادة الا بمداومة ذكر لا اله الا الله ليلا ونهارا مع تعلق القلب  
بالله وحده والجوع والسهر والاعتزال عن الناس والصمت الا عن ذكر الله تعالى  
وملاحظة بقية اركان الطريق التي سيأتي بيانها ان شاء الله تعالى وهو  
المسمى بالمجاهدة قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وهذا الترتي هو  
المسمى بالسلوك الى ملك الملوك عند الطائفة واما السير الى الله تعالى فهو توجه  
القلب الى الرب مع مخالفة النفس في شهواتها ولو مباحة طلبا لمرضاة الله تعالى  
وايثار الله على ما سواه فالسير كالسبب في السلوك وقد يطلق السلوك على المعنى  
الثاني ايضا والسلوك الى الله تعالى طريقة النبيين والصديقين والعلماء العاملين  
الا انه مختلف فسلوك الانبياء عليهم الصلاة والسلام مبدؤه الترتي من نفوس  
مطهرة كماله الى ما لا نهاية له من المقامات الاحسانية وهو في نفسه متفاوت  
كسلوك اولي العزم منهم اعلى واجل من سلوك غيرهم وسلوك سيد اولي العزم  
عليه وعليهم افضل الصلاة والسلام اعلى من غيره اذ مبدؤه نهاية غيره واما سلوك  
غيرهم فن نفوس امارة اولوامة ظلمانية الى نفس كاملة صديقية والنهايات تختلف  
في الاشراق بحسب اختلاف البدايات فباحراق البداية يكون اشراق النهاية  
والنفوس سبعة بحسب اوصافها والا فهي واحدة الاولى النفس الامارة بالسوء  
وهي التي لا تأمر صاحبها بخير فاذا جاهدتها صاحبها وخالفها في شهواتها حتى  
اذغنت لاتباع الحق وسكنت تحت الامر التكليفي ولكنها تغلب صاحبها في

اكثر احوالها ثم ترجع اليه باللوم على ما وقع سميت لوامة وهي الثانية فاذا اخذني  
المجاهدة والكد حتى مالت الى عالم القدس واستنارت بحيث الهمت فجورها  
وتقواها سميت ملهمة وهي الثالثة وعلامتها ان يعرف صاحبها دسائسها الخفية  
الدقيقة من الرياء والعجب وغير ذلك فاذا لازم المجاهدة حتى زالت عنها الشهوات  
وتبدلت الصفات المذمومة بالمحمودة وتخلقت باخلاف الله تعالى الجمالية من  
الرافة والرحمة واللطف والكرم والود سميت مطمئة وهي الرابعة وهذا المقام هو  
مبدا الوصول الى الله تعالى ولكنها لا تخلوا من دسائس خفية جدا كالشرك الخفي  
وحب الرياسة الا انها لحقاتها ودقتها لا يدركها الا اهلها الذين نور الله بصائرهم  
لان ظاهرها الصلاح والاتصاف بالصفات الحميدة من الكرم والحلم والتوكل  
والزهد والورع والشكر والصبر والتسليم والرضا بالقضاء مع انكشاف بعض اسرار  
وانخراق بعض عادات وظهور بعض كرامات فلربما ظن صاحبها انه الامام الاعظم وان  
مقامه هو المقام الاخر وهذا من جملة الدسائس فاذا ادركته العناية الالهية واستند  
الى شيخه بالكلية ولازم المجاهدة حتى تمكن من الصفات المحمودة وانقطع عنه عرق  
الرياء وصارت نفسه ذليلة واستوى عنده المدح والذم ودخلت في مقام الفناء  
ورضيت بكل ما يقع في الكون من غير اعتراض اصلا سميت راضية وهي  
الخامسة ولكن رؤية الفناء والاخلاص ربما اوقع في شيء من الاعجاب  
فيرجع به القهقري فليستعذ بالله من ذلك مع مداومة الذكر والاتجاه الى الله  
وملاحظة انه لا يتم له الخلاص الا بمداومة الشيخ فاذا فني عن الفناء وخلص من  
رؤية الاخلاص تجلى عليها بالرضا وعفا عن كل ما مضى وتبدلت سياستها  
حسنات وانفتح لها ابواب الاذواق والتجليات فصارت غريقة في بحار التوحيد  
وانستها بلابل الاسرار بالتغريد ولذا سميت مرضية لانها بضائبات



الله مرعية وهي السادسة الا ان صاحب الحمة العلية لا يرضى بالوقوف عند هذه المقامات وان كانت سنية بل يسير من الفناء الى البقاء ويطلب وصل الوصل بتمام اللقاء فتناديه حقائق الاكوان انما نحن فتنة فلا تكفروا الى ربك المتعنى فاذا سار الى منازل الابطال وخلف الدنيا وراء ظهره ناداه ربه باحسن مقال يا ايها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي فيدخلها ربها في عباد الاحسان ويخام عليها خلع الرضوان ويدخلها جنات الشهود ويجلسها في مقعد صدق عند الملك المعبود وفي هذا المقام قدمت المجاهدة والمكابدة لان صفات الكمال صارت لها طبعاً وسجية وتسمى النفس فيه بالكاملة وهي السابعة وهي اعظم النفوس قدراً واكملها نفراً ومع ذلك لا ينقطع ترقيا ابداً لان الكامل يقبل الكمال فلم تزل تترقي حتى تشهد الحق تعالى قبل الاكوان ومشاهدته تعالى قبل كل شيء هو المسمى عندهم بالمعانية وهذا هو عين اليقين بعد ان حازت علم اليقين الذي هو معرفته تعالى بالبراهين ثم حق اليقين وهي مشاهدته تعالى في كل شيء من غير حلول ولا اتحاد ولا اتصال ولا انفصال كالمرآة ترى فيها وجهك من غير حلول الوجه فيها ولا اتحاد وهذا مشهد ذوقي

(قوله وهي مشاهدته تعالى في كل شيء من غير حلول الخ) هذا اشارة الى وحدة الوجود الذي هو مذهب الصوفية وحاصله على الوجه الحق ان الوجود انما يطلق حقيقة على ما قام به الوجود في الذهن اما بان يكون ذلك الوجود عينه بان يكون منتزعاً من ذاته كما ذهب اليه الحكماء في الواجب والاشعري في الكل او غيره بان يكون منتزعاً من وصف زائد على ذاته كما ذهب اليه جمهور المتكلمين في الكل والمترقون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة وهم المتصوفة

لا يدركه الا اهله وصاحب هذا المقام لا يفتر عن العبادة لانها صارت طبعه اما باللسان واما بالجنان واما بالاركان فركاته حسنات وانفاسه عبادات ولذا قال سيدي محمد وفا ابو سيدي علي وفا رضي الله عنهما

وبعد الفنا بالله كن كيفما تشا فملك لا جهل وفعلك لا وزر

فهو محفوظ من الوقوع في المخالفات لحضوره دائماً مع الله في جميع الحالات واعلم ان الكاملين في الناس من اقل الاقل اذ السالكون الى الله تعالى من المؤمنين قليلون والواصلون منهم قليلون والكاملون منهم قليلون اذ السير الى الله تعالى صعب جداً لا يقدر عليه الا ذوهمة عليّة وصدق كامل اذ ترك المألوفات من الطعام والنمّام وجمع المال وحب الجاه وسائر الشهوات لا يقدر عليه الا القليل من الابطال والطريق فيها مفاوز ومهلكات فالناجي فيها قليل ولذا قيل

شاهدوا بطريق البداهة لا بطريق النظر الغير الخالي عن الشكوك والشبهات ان ليس الوجود الحقيقي بهذا المعنى الا الله تعالى واطلاق الوجود على الممكنات مجاز بعلاقة المظهرية اذ ليس هناك وجودات متعددة يقوم بعضها بالواجب وبعضها بالممكنات بل وجود واحد هو ذات الواجب تعالى وليس معنى كون الممكنات موجودة ان يقوم بها الوجود بل معناه انتسابها بنوع تعلق الى الوجود الحقيقي الذي هو ذات الواجب تعالى وحاصل ذلك التعلق عند تجليه تعالى على الالعيان الثابتة التي هي الصور العلية له تعالى المتخالفة بالاستعداد بمقتضى الاسماء الالهية المتقابلة كالتعاقب والبسط والرحيم والقاهر وكيفية التجلي المذكور بمجهولة لا يعلمها الا هو فتلك الالعيان اللازمة لذات الواجب تعالى المتخالفة بالاستعداد مظاهر تجلي عليها الواجب فظهر وجوده تعالى فيها وصفاته فيها على



كيف الوصول الى سعاد ودينها قلل الجبال وبينهن خوف  
والرجل حافية ومالي مركب واليد صفر والطريق مخوف  
(وغلب) في حال اشتغالك بالذكر المذكور (الخوف) من الله تعالى  
ما دمت في حالة الصحة (على الرجاء في) رحمته وعفوه يريد انه لا بد للعبد من  
من الخوف والرجاء معا لانهما يجنحان الطائر متى فقد احدهما سقط الا انه في  
حال الصحة والسلامة ينبغي تغليب جانب الخوف على جانب الرجاء لانه كالسوط  
ينساق به الى الاغتناء بالعبادة وبه تنزل الرغوات النفسية عن القلب ان شاء  
الله تعالى فاذا نزل به المرض واشرف على الموت فينبغي تغليب جانب الرجاء على  
الخوف لانه حال القدوم على الكريم والخوف هم وقلق لما هوأت والحزن هم لما  
فات والرجاء تعلق القلب بمغروب يحصل في المستقبل مع الاخذ في الاسباب

حسب ما يقتضيه استعدادها فصارت موجودات متخالفة لثخالف الاستعدادات  
فالتكثر انما نشأ من تكثر الاستعدادات كالمرايا المتعددة التي يتجلى فيها شخص  
واحد ويرى فيها بصور مختلفة معوجاً ومستقيماً طويلاً وعريضاً صغيراً وكبيراً  
على حسب ما يقتضيه استعدادات المرايا مع عراء ذلك الشخص عن جميع هذه  
الاصناف فالوجود الحقيقي واحد ومع ذلك منبسط على جميع الممكنات بالظهور  
فيها عند التحلي لا باختلاطها والحلول فيها فقام ذلك التعلق باقياً يطلق عليها  
اسم الموجود مجازاً بعلاقة المظهرية واذا انقطع التعلق المذكور لا يطلق عليها اسم  
الموجود لا حقيقة ولا مجازاً وعلى كل حال ليس لها وجود قائم بها فلا يطلق  
عليها اسم الموجود حقيقة فتكون معدومة ازلاً وابداً ولذا قالوا الاعدان الثابتة  
ما سميت رائحة الوجود والفرق بين هذا المذهب وبين مذهب السوفسطائية ان

فان لم ياخذ في الاسباب فطمع وهو مذموم شرعاً (وسر) سيرا حثيثاً (المولك)  
اي سيدك وخالفك (بلا تناء) اي بلا تباعد عن الطريق المستقيم الموصل الى  
الله تعالى بان تعلق قلبك بغيره تعالى وتقدم ان السير عبارة عن تعلق القلب  
بالله تعالى مع مخالفة النفس في شهواتها ايثاراً له تعالى على غيره وهذا هو الطريق  
المستقيم الموصل الى الله تعالى وهي طريق الشطار من اهل المحبة والشوق الى  
بارئ النسم ومبناها على الموت بالارادة لخبر موتوا قبل ان تموتوا ولنا قال سيدي  
عمر ابن الفارض

ونفسي كانت قبل لوعة متى اطعها عصمت او اعص كانت مطيعتي  
فحملتها ما الموت ايسر بعضه واتعبتها كما تكون مريحتي  
فعدت ومهما حملته تحملت مني وان خففت عنها تاذت  
واصولها عشرة الاول التوبة من كل ذنب ولو صغيرة على التحقيق واليه اشار بقوله  
(وجدد) وجوباً (التوبة) اي الرجوع الى الله تعالى (للاوزار) اي من اجل ارتكابك  
الاوزار جميع وزر وهو المعصية وازكانها ثلاثة الندم على ما وقع منه من المخالفات

السوفسطائية ينكرون الوجود الحقيقي والمجازي في الواجب وغيره فافهم وهذا  
المذهب مذهب من وراء طور العقل وهم صرحوا بذلك وبانه لا طريق اليه الا  
الكشف الذي نسبته الى العقل كنسبة العقل الى الوهم وقد اشار الامام الى  
ذلك حيث جعل العلم الظاهر مكان وضع لا يرى منه شيء بعيد عن اطوار  
العقل بل لا يرى من اواسط علم الباطن وانما يرى من ذروته واعلاه فقد شبه  
حال العارفين بحال من يترقى بانواع تعب الى راس جبل شامخ ليرى الشيء  
البعيد غاية البعد ويميزه كمال التمييز ويسمى علم الظاهر بالمجاز فان اهله يطلقون



لمراعاة حق الله سبحانه وتعالى والعزم على ان لا يعود لمثله وهذان لا بد منهما في كل توبة والثالث الاقلاع عن الذنب في الحال وهذا انما يتأتى في ذنب لم ينقض فيجب الكف عن استتمام الزنا وشرب الخمر وعن اذية احد ورد المظالم الى اهلها واستسماح المظلوم ان امكن والا استغفر له وتصدق له بما يمكنه فان الله تعالى اذا علم صدق العبد ارضى الله عنه خصماؤه وتصح التوبة من ذنب دون آخر بخلاف السير الى الله تعالى فانه انما يصح بالتوبة عن الجميع وتجب المبادرة بها فتأخيرها ذنب آخر وتوبة الكافر عن كفره بالاسلام مقبولة قطعا والمؤمن المذنب من ذنبه مقبولة ظنا وقيل قطعا ولا تنتقض التوبة بالرجوع الى الذنب ولو رجعت اليه في اليوم الف مرة ويجب تجديد ها عند كل رجوع اليه ( لا تأس من رحمة الغفار ) اي الستار للذنوب فان رحمة الله تعالى وسعت كل شيء والولي هو الذي كلما وقع تاب قال الله تعالى ان الله يحب التوابين وهم الذين كلما اذنبوا تابوا ومن احبه الله تعالى قربه وادناء وليس شيء اشد على الشيطان من تجديد المؤمن للتوبة والياس اي القنوط من رحمة الله تعالى كبيرة او كفر قال تعالى انه لا يأس من روح الله الا القوم الكافرون الثاني شكر المنعم جل وعز وهو صرف العبد جميع

الموجود على الممكنات مع ان اطلاقه عليها مجاز بعلاقة المظهرية وان لم يعرفوا ذلك بخلاف اهل الباطن هذا ما ذهب اليه ارباب الحقيقة وههنا مذهب آخر في حدود اطوار العقل مختار عند صاحب المقاصد وهو ان الوجود كثير كالوجود الا ان السالك اذا انتهى الى بعض المراتب يضمحل عنده وجود الممكنات بل وجود نفسه فلا يشاهد غير ربه وان كان موجودا والذي يظهر من كلام الشارح هو الاول وان احتمل الثاني والله اعلم نسأل الله سبحانه وتعالى

ما انعم الله به عليه من عقل وسمع وبصر ولسان وغيرها الى ما خلق لاجله واليه اشار بقوله ( وكن على الاثمة ) جمع الى كطبي بمعنى النعمة اي كن على نعمائه التي انعمها عليك ظاهرة كانت كالسمع والبصر وسلامة الاعضاء او باطنية كالايان والعلم ( شكورا ) اي كثير الشكر فهو يرجع الى اعتقاد بالجنان وخدمة بالاركان ونطق باللسان بان يعتقد ان لا نعمة الا منه تعالى وينطق بلسانه بانه لا اله الا هو وبغيره من الاذكار ويعمل بجوارحه كل ما طلب منه من المأمورات واجبة كانت او مندوبة ومن النعم التي يجب الشكر عليها التوفيق للتوبة والشكر على الشكر والشكر لانهاية له ولذا قال عليه السلام سبحانه لا نحصى ثناء عليك كما اثنيت على نفسك والشكر بهذا الاعتبار يزجدا لانه طريق الصديقين ولذا قال تعالى وقليل من عبادي الشكور الثالث الصبر على البلاء وهو حبس النفس على ما اصابها مما لا يلائمها رضاء بتقدير المالك المختار من غير ارتعاج واليه اشار بقوله ( وكن على بلائه ) من مرض وضيق عيش وفقد مال وعيال واذية احد وغير ذلك ومنه الاحكام التكليفية كالصلاة والصوم ( صبورا ) اي كثير الصبر فانه تعالى يحب عبده الصبور قال تعالى وبشر الصابرين وقال تعالى انما يوفي الصابرون اجرهم بغير حساب والصبر وصف اولي العزم والهم العلية وقد ورد

ان يوفقنا لصالح الاعمال . حتى نذوق لذة الوصال . ونشاهد جمال الذات .  
وكمال الصفات . في جميع الحالات . بجاه الواسطة العظمى . الرسول الاسمى .  
صلى الله عليه وعلى اله وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين قال المؤلف  
قدوة المحققين . وامام المدققين . صاحب التقريرات المفيدة . والعبارات  
الرائقة الفاتحة الوحيدة . امام هذا العصر . وواحد هذا الدهر . ولا نخر .



فيه وفي الشكر من الآيات والاحاديث الشريفة ما لو تتبع لادي الى مزيد التطويل المخرج عن المقصود وباجملة يندرج تحتها كل الدين من المأمورات والمنهيات فناهيك بهما مدحا لمن اتصف بهما فتأمل ثم علل طلب الصبر بقوله (فكل امر) اي وانما طلب منك الصبر لان كل ما برز في الكائنات فهو بالقضاء اي بسببه وهو عند الاشاعة ارادة الله المتعلقة ازلا بتخصيص الكائنات ببعض ما يجوز عليها اي على طبق علمه (و) بسبب «القدر» بفتح الدال وهو عندهم ايجاد الله تعالى الامور على طبق ارادته وقال الماتريدية القضاء علم الله المتعلق ازلا بوجود الاشياء والقدر ايجاد الامور على طبقه وعلى كل فالقضاء صفة ذات بقيد تعلقها والقدر صفة فعل ونظم ذلك العلامة الاجمهوري بقوله

ارادة الله مع التعلق في ازل قضاؤه فحقق  
والقدر ايجاد الاشياء على وجه معين اراده علا  
وبعضهم قد قال معنى الاول العلم مع تعلق في الازل  
والقدر ايجاد الامور على وفاق علمه المذكور

(وكل مقدور) اي امر قد قدره الله تعالى اي ابرزه الى الوجود بما سبق في سابق علمه وقضائه (فما عنه مفر) اي لا بد من وقوعه على طبق ما اراد وعلم ولا محيص عنه فيجب اذن الصبر والتسليم لما قدره العلیم الحكيم فان لم يصبر وانقلب

الاستاذ الكامل . والخبر الفاضل . من عليه المعول في المعقول والمنقول العالم القادم الخبر البحر الفهامه قد كمل تبييضها في ثلاثة عشر يوماً خلت من شهر رمضان سنة ١٢٩٦ هـ نفع الله به المسلمين بجاه سيد المرسلين آمين  
(وصلی الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم)

على وجهه فقد خسر الدنيا والآخرة من غير تخفيف عنه ولا ناصر ينصره الرابع الرضا وهو الخروج عن رضا نفسه بالدخول في رضا ربه بالتسليم للاحكام الازلية والتفويض للتدبيرات الابدية بلا اعراض ولا اعتراض واليه اشار بقوله مفرعاً على ما قبله (فكن) ايها الطالب لرضا مولاه (له) تعالى «مسلماً» في كل ما قدره وقضاه او امر به من احكام الدين او نهى عنه بان ترضى بذلك من غير اعراض ولا اعتراض «كي» اي لاجل ان (تسليماً) من آفات الدنيا والآخرة الخامس اتباع شيخ عارف قد سلك طريق اهل الله على يد شيخ كذلك الى ان ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن لم يصعب شيئاً يده على الطريق الى الله واستقل بما عنده من عبادة او علم فقد تعرض لاغواء الشيطان له ولهذا قيل من لا شيخ له فالشيطان شيخه وباجملة من لم يسلك على يد شيخ عارف فلا يمكنه الترقى الى منازل القرب ولو اتي بعبادة الثقلين وعلامته السخاء وحسن الخلق والشفقة على خالق الله تعالى وعدم انكبابه على جمع الدنيا وعدم الدعوى ولو بالتكلم بمصطلح انقوم الا لا مراقتضي ذلك وعدم الشكوى من ضيق الدنيا او من اعراض الناس عنه وان يرى عليه مخايل الذل والانكسار وحب الخمول وان تظهر على اصحابه البركة والصلاح وهذا مأخوذ من قولنا «واتبع» في سيرك «سيل» اي طريق «الناسكين» جمع ناسك اي عابد «العلماء» جمع عالم وهو العارف بالاحكام الشرعية التي عليها مدار صحة الدين اعتقادية كانت او عملية والمراد بهم السلف الصالح ومن تبعهم باحسان وسبيلهم منحصر في اعتقاد وعمل وعمل على طبق العلم واقترب من جاء بعدهم من أئمة الامة الذين يجب اتباعهم على ثلاث فرق فرقة نصبت نفسها لبيان الاحكام الشرعية العملية وهم الائمة الاربعة وغيرهم من المجتهدين لكن لم يستقر من المذاهب المرضية سوى مذاهب



الاثمة الاربعة وفرقة نصبت نفسها للاشتغال ببيان العقائد التي كان عليها السلف  
 وهم الاشعري والماتريدي ومن تبعهما وفرقة نصبت نفسها للاشتغال بالعمل  
 والمجاهدات على طبق ما ذهب اليه الفرقتان المتقدمتان وهم الامام ابو القاسم  
 الجنيد ومن تبعه فهولاء الفرق الثلاثة هم خواص الامة المحمدية ومن عداهم من  
 جميع الفرق على ضلال وان كان البعض منهم يحكمه بالاسلام فالتاجي من كان في  
 عقيدته على طبق ما بينه اهل السنة وقلد في الاحكام العملية اماماً من الاثمة الاربعة  
 المرضية ثم تمام النعمة والنجاة في سلوك مسلك الجنيد واتباعه بعد ان احكم دينه  
 على طبق ما بينه الفريقان المتقدمان ممن سلك مسلكه القطب الرباني الامام  
 سيدي احمد ابن الرفاعي واتباعه والقطب الرباني الامام سيدي عبد القادر  
 الجيلاني واتباعه والقطب الرباني السيد احمد البدوي واتباعه والقطب الرباني  
 السيد ابراهيم الدسوقي واتباعه والقطب الرباني السيد علي ابو الحسن الشاذلي  
 واتباعه والقطب الرباني سيدي محمد الخلوئي واتباعه والقطب الرباني سيدي عبد  
 الله النعشبندي واتباعه فهولاء كلهم سادات الامة المحمدية رضي الله عنهم وعنا  
 بهم آمين فالشيخ الذي يدل على الله تعالى يجب ان يكون قد سلك على طريقة  
 شيخ من مشايخ الطريق وتعب وجاهد نفسه حتى تهذب وزالت عنها الرعونات  
 البشرية والا فيجب اجتنابه فان كثيراً من الناس من قلد اماماً من الاثمة الاربعة رضي  
 الله عنهم ولكنه في عقائده زاع عن اعتقادهم فلم يعتقده معتقداً لاهل السنة وهم فرق  
 شتى قد ضلوا في عقائدهم كالتدرية وغيرهم ومن الناس من لم يرض بتقليد امام من الاثمة  
 الاربعة ولا باعتقاد اهل السنة وهم اضل ممن قبلهم ومن الناس من يزعم انه سالك  
 طريق اهل الله تعالى فيتزيا بزعمهم ويتكلم بما يؤمن الناس انه منهم والحال انه بطل  
 ملاً بطنه من الطعام سواء كان خللاً او حراماً وليله من المنام ويثب على الدنيا

وثوب الاسد على الفريسة ووربما جعل نفسه شيخاً وله اتباع يصطادون له بشرى مشيخته  
 قازورات الحطام القاني ويزعمون انهم على شيء اولئك هم الكاذبون وقد اشار لهم  
 المارف بالله تعالى سيدي عمر بن الفارض رضي الله عنه بقوله  
 رضوا بالاماني وابتلوا بمحظوظهم وخاضوا بحار الحب دعوى فابتلوا  
 فهم في السرى لم يبرحوا من مكانهم وما ظنوا في السيرة وقد كانوا  
 بل تأخروا ورجعوا القهري لانهم تبعوا هوى انفسهم والشيطان يقودهم الى  
 كل ما يحبه منهم كما قال

وعن مذهبي الاستغبوا العمى الى الهدى حسداً من عند انفسهم ضلوا  
 حتى صار من اخلاقهم ان من تصدق عليهم بصدقة او اكرمهم بكرامة  
 اتخذوا ذلك عادة وطالبوا بها من فعل معهم الاحسان حتى يضيقوا عليه المسالك  
 ويقولون اعطنا عادتنا والانتشوش عليك فيوهمون الناس انهم ارباب احوال  
 وان الله تعالى يصدقهم في المقال كلاماً هذه طريقة الفقراء اهل الله انما طريقهم  
 التواضع والانكسار وحب الخمول والعفة والزهد والورع والا يثار والتوكل واما  
 هوؤلاء فهم اشرار الناس يا كاون اموال الناس بالباطل ويدعون المراتب العلية  
 وهم في الدركات السفلية وقد كثروا في هذا الزمان حتى ملؤا طباق الارض  
 في كل قطر ومكان نعوذ بالله منهم قال استأذنا السيد البكري في الفية التصوف  
 وقد نما في ذا الزمان شرهم حتى سما في الناس جدا ضرهم

ولم يكن لهم هنا من يردع من اجل ذا الدين الحنيفي ودعوا  
 ولما نظر اهل الله الى كثرتهم وكثرة فسادهم واختلال عقائدهم غلقوا ابواب زوايا  
 الارشاد وفوضوا الامر الى رب العباد واخفقوا في الناس فلم يعرفهم الا من خصه  
 الله بالانوار الالهية والسعادة السرمدية فعلى من تشوقت نفسه الى سلوك طريق



التجريد حتى يستغرق في بحار التوحيد ملازمة التقوى والاتجاه الى الله والتوسل اليه برسوله عليه الصلاة والسلام في ان يجمعه على شيخ عارف يريه ويخرجه من الظلمات النفسية ويصفه ويستقيه من خمر المحبة ويصافيه فاذا علم الله صدقك اظلمك عليه فاذا اجتمعت به فشديك عليه وكن كاليت بين يديه وقل الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ثم خذ في الجهد والابتغال وبعد بنفسك لا بالمال كما قال

فنافس ببذل النفس فيها اخا الهوى فان قبلتها منك يا حبذا البذل ومن لم يجد في حب تقى نفسه ولو جاد بالدنيا اليه انتهى البخل السادس الجوع اختيارا بان لا يأكل أكثر من أكلة خفيفة في يومه وليلته من الحلال وهو ما جهل أصله ولا يمكنه ذلك في ابتداء امره الا بكثرة الصوم فانه لجأ السائرين واعلم ان العمل ثمرة الماكول فالاكل الحرام لا ينشأ عنه الا اعمال خيثة محرمة والحلال الصرف لا ينشأ عنه الا الاعمال الصالحة والمتشابه ينشأ عنه اعمال مختلطة لا تخلو عن الرياء والعجب والخواطر الرديئة السابع العزلة عن الناس قاطبة لا عن شيخه المربي له او اخ صالح يعينه على الطاعة والهمة والا لضرورة بيع او شراء اذ مخالطة الناس تكسب القلب ظلمة لو فرض انها تخلو عن ارتكاب المحرمات فكيف ولا تخلو مجلس عنها من غيبة ونعمة وغيرها وبعضهم

لقاء الناس ليس يفيد شيئا سوى الخديان من قبل وقال

فاقلل من لقاء الناس الا لاخذ العلم او اصلاح حال

الثامن الصمت الا عن ذكر الله تعالى فان الكلام يوجب التفرق والمطلوب الجمعية وهذا على تقدير مخالطة الناس لضرورة وهذه مأخوذة من قولنا ( وخلص القلب من

الاغيار) اي مما سوى الله تعالى من مال وزوجة وولد وعمل وغيرهما من كل مشغل عن تعلق القلب بالرب ( الجهد ) بكسر الجيم اي الاجتهاد اي بسببه قال تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والمجاهدة تكون بمخالطة النفس في هواها مع الخوف من الله تعالى بعد التوبة قال تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى اي جنة الشهود في الدنيا وجنة الخلود في العقبى الا ان شرط السيران لا يكون خائفا من عذاب الله والا كان عبدا سوء لا يعمل اذا خاف العقاب بل يخافه اجلا لا وهابا ولذا قال تعالى ولن خاف مقام ربه ولم يقل عذاب ربه فافهم التاسع السهر فلا ينام الثلث الاخير من الليل للتهجد والاستغفار وذكر الله تعالى واليه اشار بتوابعه ( والقيام في الاسرار ) وخصه بالذكروان دخل فيما قبله ليزيد الاعتناء به وتمد مدحهم الله في غير آية قال تعالى كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالا سحرهم يستغفرون ولذلك كفي ذلك الوقت تأثير اكثر منه في غيره العاشر التفكير في مدح صنع الله لا ادراك دقائق الحكم لتزداد علما وحبا والذكر قياما وقعودا واضطجاعا على سبيل الدوام واليه اشار بقوله ( والفكر والذكر على الدوام ) واعلم ان الذكر اعظم اركان الطريق لان المقصود منها تخليص القلب مما سوى الله تعالى وهو اعظمها في ذلك لان كثرتة توجب استيلاء المذكور على القلب حتى لا يكون فيه سواه بل جميع الاركان تنشأ عنه لانه يورث القلب نورا ساطعا به يزهد الدنيا التي حبتها داس كل خطيئة ولذا قالوا من اعطى الذكر فقد اعطى منشور الولاية فالمدامه عليه دليل على ولاية المشتغل به واكونه اعظم الاركان وقع اثبت عليه في القرآن المجيد اكثر من غيره من الاركان قال تعالى فاذكروني اذكركم وقال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض الآية وقال



تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وقال تعالى اذا لقيتهم فثبثوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون وقال تعالى وذكروا الله كثيرا وانتصروا من بعد ما ظالموا وقال تعالى ولذكر الله اكبر وقال تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات الى غير ذلك والذكر نوعان الاول الذكر باللسان وهو شأن اصحاب البدايات فيجب عليهم موالاة الذكر باللسان مع تكلف الحضور بالقلب حتى يصير الحضور طبيعة له ولا يتراكم الذكر لوجود الغفلة فيه فارب ذكر مع غفلة يرفعه الى الذكر مع الحضور وارب ذكر مع الحضور يرفعه الى الذكر مع الغيبة عما سوى المذكور فاذا غاب عما سوى المذكور استغرق في عين بحر الوحدة فيصير انقلب حينئذ يبت الرب تعالى فينشأ عنه الذكر من غير قصد ولا تدبر لا متزاجه بروحه وجسمه وانواع الذكر اللساني كثيرة منها التسبيح والتكبير وتلاوة القرآن وغير ذلك واسرعها اجابة المبتدي لا اله الا الله مفردة عن محمد رسول الله على التحقيق فيما عدا الختم فاذا اراد الختم ختم بها وفي بعض الطرق الشاذلية انه يذكرها على رأس كل مائة هذا اذا ذكر وحده اما اذا ذكر مع جماعة فلا يذكرها الا عند الختم مع اخوانه ولهذا درج ارباب الطرق المحمدية على الاقتصار عليها فاذا كل السالك فالافضل له ان يضم معها محمد رسول الله والافضل حينئذ الاشتغال بتلاوة القرآن ليتخلق به وتقاض عليه العلوم الدنية من اسراره فان لم يكن يحفظ القرآن اشتغل بسنائه من يقرؤه وان كان القاري صاحب غفلة ويكون الامر على حد قول العارف بالله تعالى سيدي عمر بن الفارض رضي الله تعالى عنه

يا اخت سعد من حبيب حيتني برسالة اديتها بتلطف

فسمعت ما لم تسمعي ونظرت ما لم تنظري وعرفت ما لم تعرفي

النوع الثاني الذكر بالقلب وهو شأن ارباب النهايات ومنه الفكر في بدائع

المصنوعات واعظمها المراقبة الآتي بيانها وبعضهم يعد الاصول اكثر من ذلك وبعضهم يعدها اقل وفي الحقيقة كلها امور لا بد منها وعمدتها الذكر والصدق في التوجه بخالفة النفس في شهواتها ومقاساة الصبر على يد شيخ كامل (مجنبا) حال من فاعل خلص (لسائر) اي لجميع (الآثام) كبائرها وصغائرها ظاهرها كالقتل والزنا وشرب الخمر وكل الحرام والغيبة والنميمة والنظر الى محرم وغير ذلك وباطنها كالخسد والحقد والغرور والرياء والحب والكبر والبخل والتفاق وحب الجاه والرياسة (مراقبا لله في الاحوال) اي جميع احوالك فانك بالمراقبة ترتقي الى المشاهدة وبالمشاهدة ترتقي الى المعاينة والمراقبة ملاحظة الحق تعالى عند كل شيء مثلا اذا لاحظته حال قصد النفس الوقوع في المعصية وجدته تعالى مطلعا عليك فترجع عنها حياء منه واذا لاحظته حال اكلك وجدته تعالى هو الذي ساق اليك ذلك الطعام من غير حول منك ولا قوة لك ثم وجدته حرك يدك الى تناوله وجعل فيك القدرة على رفعه فتمك ثم حرك فمك واجرى فيه الريق ثم خلق فيك قوة اللذة فساقه الى المعدة ثم رتب على ذلك قوة في جسمك ورباك فجعل منه اللحم نصيبا والعظم نصيبا والاصب نصيبا وما فضل مما لا منفعة فيه اخرجه فتعلم بذلك انه لا فاعل سواه فاذا قوى هذا المعنى فيك سمي وحدة الافعال وصرت مشاهدا لله في كل شيء فاذا قويت هذه المشاهدة حتى غبت عما سوى الله سميت معاينة ووحدة الذات فاذا زاد النكين شاعدت بعد ذلك انه خالق لعبده وما عمل وهذا معنى قولهم مشاهدة الله قبل كل شيء وهذه امور ذوقية من وراء طور العقل لا يعرفها الا اهل العنايات والنفوس القدسية رضي الله عنهم وعنايتهم ومن آداب هذه الطائفة التي يحصل بها الكمال ملازمة الطهارة والنوم عليها وعدم كشف العورة المغلظة في الخلوات حياء من الله ومن



الملائكة ومنها توفير الكبير والشفقة على الصغير والارامل والمساكين بل على جميع الخلق ومنها الادب مع اهل العلم خصوصاً خدمة الشريعة وشايخ الطريق فانهم ورثة الانبياء ومنها ان لا يزور احداً من الصالحين ما دام تحت التربية قبل الكمال خوفاً من ان يرى كرامة او خلقاً في احدهم لم يره في شيخه فيعتقد في شيخه النقص فيحرم مدده ومنها سوء الظن بنفسه وحسنه بغيره حتى يرى ان كل احد احسن منه حالا ومنها ان لا يقصر لنفسه في امر ومنها ان يرى عبادته دائماً قد دخلها الخلل من الرياء والخواطر الرديئة ومثلها يستحق عليها العقاب لولا مسامحة الله تعالى له فيستغفر من عبادته ومن استغفاره ومنها ان لا يتكلم بكلام العارفين من الفرق والجمع والفناء والبقاء ما لم يكمل على ان الاولى للكمال ترك ذلك الحاجة لتتضي ذلك ومنها محاسبة النفس على ما ارتكبه من المحرمات والمكروهات وفضول المباحات وعلى ما وقع في نفسه من الخواطر النفسانية والشرطانية والاستغفار منها والفرق بين الخاطر النفساني والشرطاني ان الاول يكون بالحاج على المعصية او الشهوة كالطفل الذي يلح على امه حتى تعطيه ما يريد فيجب قمعها عن ذلك بملازمة الذكر ويان عاقبة هذا الامر والتوجه الى الشيخ والثاني يكون من غير الحاج بل يأمر بالمعصية ويزينها فان طأوعه الشخص والا انتقل لآخر لان قصده الغواية على اي حالة تكون لا بمعصية بخصوصها واما الفرق بين الخاطر الرباني والخواطر الملكي ان الاول ما فيه تنبيه على الخير من غير حث ولا يؤدي الى حيرة والثاني ما فيه حث على الطاعة ومنها مدح اعدائه وعدم التكدر من ذكرهم والدعاء لهم بالمفخرة والتوفيق ومنها الدعاء لعصاة المؤمنين كذلك ومنها مطالعة كتب القوم ليتعلم منها الادب ويعرف منها حال اهل الله تعالى فتألا دأب ترتقي الى مقام الاحباب انشدنا شيخنا

ما وهب الله لامرئ هبة احسن من عقله ومن ادبه  
ها حياة الفتى فان عدما فان فقد الحياة اجمل به  
فاذا جاهدت النفس بما مرهان عليها ان شاء الله تعالى الخلو من ظلمة  
الاغيار وتبدلت صفاتها المذمومة بالصفات المدحوة فيخضع الحق تبارك وتعالى  
عليك خلع الاخلاق الحميدة من الحلم والعلم والشفقة والرافقة والخضوع والزهد  
والورع والسخاء وغير ذلك من مكارم الاخلاق كما اشرت الى ذلك بقولي (لترتقي  
معالم الكمال) اي الى معالم هي الكمالات وهي الاخلاق الحميدة وحيث يكون هذا  
العبد خليفة الله في ارضه وعلامة زوال الرغوبات البشرية من القلب والتخلي  
بالاخلاق المرضية ان يستوي عنده المدح والذم والمنع والاعطاء واقبال الناس  
عليه وادبارهم بل يرجح الذم والمنع والادبار على مقابلها (وقل) متضرعاً الى ربك  
قولاً ملتبساً (بذل) فان الله تعالى عند المنكسرة قلوبهم (يارب لا تقطعني عنك  
بقاطع) من كل فتنه يشتغل القلب بها عن العبودية من حب المال والولد والجاه  
والشهوات انما اموالكم واولادكم فتنه زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين  
الاية يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله ومن يفعل  
ذلك فأولئك هم الخاسرون ومن القواطع الكبر والحقد والرياء والعجب ومنها  
العبادة لاجل حصول ثواب او حصول فتح لدي ليكون من اولياء الله وانما  
شأنهم ان يعبدوا الله تعالى لذاته وامثالاً لامره ونهيه ثم ان حصل لهم فتح فذلك  
من فضله وان حجوا فذلك من عدله اذ ليس للعبد على مولاه حق وانما الحق له  
تعالى على العبد فالعبد مطلوب بان يخلص نفسه من الرغوبات النفسية وليس على  
الله تعالى ان يهبه المعارف القدسية والذي يعبد له ذلك معدود عندهم من عبيد  
السوء الذين اذا لم يؤجروا لم يعملوا وهذا ينافي كونه عبداً محضاً قال العارف بالله



تعالى السكندري في الحكم تشوفك الى ما بطن فيك من العيوب خير من تشوفك الى ما حجب عنك من الغيوب لا يقال اذا كانت العبادة لاجل الفتح من القواطع فكيف يصح ان تأمره بطلبه بقولك وقل بذل رب لا تقطني عنك بقاطع لانا نقول طلب الفتح من فيض فضل الله تعالى لا في مقابلة شيء لكن مع الاستقامة امر مطلوب شرعاً كطلبك منه سعة الرزق وصحة البدن والشفاء من الامراض الحسية ألا ترى انه اوجب عليك طلب الهداية في كل يوم وليلة سبعة عشر مرة في قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وطلب منك ندباً غير ذلك في النوافل كثيراً بلا حد وهذا غير العبادة لاجل حصول شيء فانها ليست طريق المقربين فانهم (و) قل بذل يارب (لا تحرمني) بفتح التاء من حرم او بضمها من احرم بمعنى منع اي لا تمنعني (من) اعطاء (سرك) المراد به النور الالهي الذي يفرق به العبد بين الحق والباطل في نفس الامر المشار اليه بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً اي نوراً في قلوبكم تميزون به بين الحق والباطل على ما هو عليه في نفس الامر (الابهي) اي الانور من كل نور فان علم اليقين وهو معرفة الاشياء بالبرهان نور وانور منه حق اليقين وهو معرفتها بالمشاهدة من غير مخالطة وممازجة وانور من عين اليقين وهو معرفتها بالمخالطة والممازجة فليس من استدل على وجود نار بروية الدخان كمن شاهدها على بعد وليس من شاهدها كمن خالطها وعلم وقودها وما هي عليه (المزيل للغمي) يعني الجهل وفي كلامه اشارة الى ان الدعاء ينفع وهو مما لا شك فيه عند اهل الحق والقرآن العظيم مشحون به وهو في السنة اكثر من ان يحصى خلافاً للمعتزلة ويجب ان لا يكون بمتنع عقلاً او شرعاً او عادة ويتبين ان يكون مصاحباً للذل والانكسار وان يكون في الاوقات الشريفة كالاسحار وعقب الصلوات ان

لا يكون فيه تحجيز على الله تعالى كان يسأل قضاء حاجة بخصوصها في هذا الوقت بعينه مثلاً ما لم يشتد الكرب كالحلاص من ظالم مثلاً ثم ان الدعاء في ذاته هو مخ العبادة لاني فيه اظهار الفقر والفاقة الى الله تعالى وان الله هو الغني القادر على كل شيء وان لم تحصل استجابة وعدم حصول الاجابة اما لتخلف شرط واما لعلم الله ان عدم الاجابة خير له او غير ذلك (و) قل بذل يارب (اختم) انا اعمالنا وأحوالنا وأعمارنا (بخير) حتى لا تقبضنا اليك الا على اثم حالات التوحيد على شوق اليك ورغبة فيك واقبض ارواحنا بيدك وبدل سيئاتنا حسنات وخذ بايدينا عند العثرات ربنا آمنا بك واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين (يارحمي) اي يا أرحم (الرحماء) فيه اشارة وتلميح الى قوله صلى الله عليه وسلم الراحمون يرحمهم الرحمن تبارك وتعالى ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء ولا يخفى ما في الكلام من حسن الاختتام هذا واقول متمثلاً بقول صاحب البردة

استغفر الله من قول بلا عمل      لقد نسبت به نسلاً لذي عقم  
أمرتك الخير لكن ما ائتمرت به      وما استممت فاقولي لك استقم

نعوذ بالله من علم لا ينفع وقلب لا ينشع ومن الطمع في غير مطمع وجهنا اليك مطايا الآمال فلا نحرمننا لذة الوصال واحملنا على مطايا التوفيق واسلك بنا أنفع طريق انك أنت الجواد الكريم الرؤف الرحيم ولما كان تأليف هذا الكتاب والاقدار عليه من نعم الله تعالى وكان شكر المنعم واجباً ختم كتابه بحمد الله تعالى بقوله «والحمد لله على الاتمام» لهذا الكتاب ولما كانت كل نعمة وصلت الينا ولا سيما نعمة علم التوحيد فهي بواسطته عليه الصلاة والسلام وجب عليه ان يصلي عليه صلى الله عليه وسلم بقوله «وأفضل الصلاة والسلام» أي



واعظم انواع النعم والتحية من رب البرية « على النبي » اي المخبر عن الله تعالى بطلب التوحيد وعبادة الواحد العدل في جميع الامور وبما يؤل اليه عاقبة امر الممثل وعاقبة امر المخالف « الهاشمي » نسبة لهاشم جد ابيه عليه الصلاة والسلام « الخاتم » اي التمجيد للانبياء والمرسلين (و) على (آله) أي اتباعه (و) على (صحابه) عطف خاص على عام (الاكابر) جمع اكبرم فقد جادوا بانفسهم في نصرة الله ورسوله مع ما اشتملوا عليه من الاخلاق الحسنة والرافة والرحمة محمد رسول الله والذين معه اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعاً مسجدين فضل من الله ورضوانا ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة ومن يوق شح نفسه فاولئك هم المفلحون رضي الله عنهم وعنا بهم آمين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين انهاء مؤلفه عفا الله عنه في شهر جمادي الاول سنة سبع وسبعين ومائة الف من الهجرة النبوية على صاحبها افضل الصلاة والسلام

—\*—\*—

هذه رسالة حسن البيان في ازالة بعض شبه وردت على القرآن لحضرة فريد عصره ووحيد دهره مولانا  
الفاضل الشيخ محمد نجيب المطيعي  
الحنفي غفر الله له  
آمين

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي ارشد العلماء العاملين لفهم خطابه ففاصوا في مجاز الحكم ففازوا بلذيد شرايه وكشف لهم رقائق الدقائق فكشفوا غياهب الشك عن عيون الحقائق والصلاة والسلام على سيد الخليفة ومظهر الانوار ومعدن الحقيقة وعلى آله واصحابه وذريته واجابيه (وبعد) فقد ورد علينا من بعض الجهات شبه يراد الجواب عنها حاصلها ان الله سبحانه وتعالى حكى في كتابه العزيز اقوالا كثيرة نسبها الى بعض المخلوقات مثل قوله تعالى حكاية عن يعقوب عليه السلام يا بني لا نقصص رؤياك على اخوتك وغير ذلك فان كانت تلك الاقوال كلام الله صادرا منه فكيف ذلك مع نسبتها في القرآن لغيره وانها كلام ذلك الغير وان كانت من كلام الغير كما هو صريح القرآن فكيف يكون القرآن كله كلام الله تعالى ومع ذلك فالقرآن كله بالفاظ عربية وكثير ممن حكى القرآن الاقوال عنهم لم تكن لغتهم العربية كيعقوب عليه السلام مثلاً قلت يحجاب عن تلك الشبه وامثالها بان من المسلم ان كثيرا ممن حكى عنهم القرآن لم تكن لغتهم عربية كما ذكر فان يعقوب عليه السلام هو ابن اسحاق عليه السلام وهو ابن ابراهيم عليه السلام وكانت لغة ابراهيم عليه السلام ولغة اولاده غير اللغة العربية كما لا يخفى ما عدا اسماعيل عليه السلام فانه تعلم اللغة العربية بارض الحجاز واولاده هم العرب المستعربة والذين تعلم منهم اسماعيل هم العرب العاربة لكن لا يلزم في الحكاية ان تكون بنفس الالفاظ واللغة التي تكلم بها المحكي عنه كما هو واضح بخلاف ان تكون الحكاية عنهم باللغة العربية وان لم ينطقوا بها وحينئذ تكون الجمل الحكاية



عن يعقوب عليه السلام وغيره من المخلوقات في القرآن باعتبار الحكاية والعبارة التي وقعت بها تلك الحكاية كلام الله تعالى وهي باعتبار المحكي والعبارة التي وقعت من المحكي عنهم كلام من حكيت عنهم في القرآن وبأنه لا ينبغي ان جميع الكلمات العربية مركبة من حروف الهجاء ا ب ت ث الخ وجميع الجمل العربية مركبة من تلك الكلمات وكل كتاب يؤلفه مؤلفه باللغة العربية مؤلف من الجمل العربية فكانت حروف الهجاء اجزاء للكلمات والكلمات اجزاء الجمل والجمل اجزاء ذلك الكتاب المؤلف منها فكما ان الذي تكلم بجميع حروف الهجاء مفرقة لا ينسب اليه انه تكلم بالكلمات المركبة منها الا اذا كان هو الذي ركب تلك الكلمات من الحروف ورتبها بملكته وترتيبه والذي تكلم بجميع الكلمات العربية مفردة لا ينسب اليه انه تكلم بالجمل التي تركبت منها الا اذا كان هو الذي ركب الجمل من تلك الكلمات ورتبها كما ذكر كذلك الذي تكلم بالجمل مفرقة من غير تأليف وترتيب لها على وجه خاص بذلك الكتاب المؤلف منها لا ينسب اليه ذلك الكتاب الا اذا كان هو الذي ركه من الجمل ورتبه والافه منها بترتيبه وملكته الخاصة به فجميع الكتاب المذكور انما ينسب له لما ذكر وان كان غيره نطق ببعض الجمل التي تركب منها ذلك الكتاب مفرقة فلا يخل بنسبة الكتاب لمن ركه نطق غيره ببعض الجمل التي تألف منها ذلك الكتاب كما هو ظاهر ولا ينبغي انك تعلم بوجودك علما ضروريا ان لك ملكة وقوة بها تتمكن من ترتيب كلام في نفسك وتاليفه وترتيبه على وجه خاص قبل ان تلتفظ به وهذا يدعي ثم بعد ذلك تنطق وتلتفظ بما رتبته في نفسك بالفاظ مرتبة بترتيبك الخاص بك ايضا على وفق ما رتبته في نفسك بقوتك الخاصة بك مثلا للشاعر قوة بها يتمكن من تأليف الشعر وترتيبه في نفسه بلا حرف ولا صوت قبل التلظ به ثم

يتلفظ به شعرا ملفوظا موزونا مرتباً على وفق ما رتبته في نفسه قبل التلظ وبهذا الاعتبار يكون الكلام اللفظي الذي رتبته ذلك الشاعر على وفق ما رتبته في نفسه بملكته الخاصة به كلام ذلك الشاعر ولا ينسب لغيره ولو تكلم به الف متكلم بعده او تكلم غيره بالكلمات التي تألف منها ذلك الشعر من غير ترتيب يوافق ترتيب ذلك الشاعر وعلى ذلك فالكلام انما ينسب للذي رتبته بملكته فقط دون من تكلم به بعد ذلك ولم يرتبه بذلك الترتيب اذا وعيت هذا الذي ذكرناه لك على وجه التمثيل والتقريب للفهم لا من قبيل قياس الغائب على الشاهد مع التباين في الحقائق علمت ان الحق جل شأنه صفة ازلية تسمى صفة الكلام قائمة بذاته تعالى يقال فيها ما قيل في غيرها من الصفات كالقدرة والعلم والارادة من الزيادة على الذات وعدمها بها رتب كلامه النفس ازلا في علمه بغير حرف ولا صوت وهذه الصفة غير القدرة لان القدرة انما تتعلق بالحوادث التي توجد فيما لا يزال وهذه الصفة تعلقت بترتيب كلام الله النفس الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت ثم لما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم انزل الله عليه الفاظ القرآن التي هي حروف واصوات خلقها على لسان جبريل عليه السلام مرتبة بقدرته بهذا الترتيب الخاص على وفق الكلام النفس الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت المرتب ازلا في علمه سبحانه وتعالى بصفته الازلية المسماة صفة الكلام وتكلم الرسول عليه السلام بالفاظ القرآن كما سمعها من جبريل عليه السلام وتكلمت بها امته على وفق ما بلغها عنه عليه السلام تواترا فكان جميع القرآن بهذه الالفاظ وهذا الترتيب الخاص هو كتاب الله وكلامه المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم باعتبار ان الله جل شأنه هو الذي رتب بهذا الترتيب الخاص بصفته الازلية بدون مدخل لاحد من الخلق في ذلك ولا يخل بنسبة ذلك اليه سبحانه وتعالى تكلم



غيره به بعد ذلك من الخلق كخير بل ومحمد عليهما السلام وغيرها قال المحقق  
الدواني الب كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله في علمه الازلي بصفته  
الازلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة  
ايضاً بحسب وجودها العلي اذلية بل الكلام والكلمات مطلقاً كسائر الممكنات  
ازلية بحسب وجودها العلي وليس كلام الله تعالى الا ما رتبته الله تعالى بنفسه  
من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلي حتى يلزم وجودها وانما  
التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي انتهى  
وهو صريح فيما قلنا ثم قال المحقق المذكور ولا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف يعني  
المضد على متقدمي الاشاعة فان التحدي به حينئذ كلام الله تعالى وانكار كون  
ما بين اللفظين كلامه تعالى يكون كأنكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام  
الحافظ فيكون كفراً في حق القرآن اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله  
تعالى الا ان ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولا يخفى ان التأمل الصادق يشهد  
بichtigkeit هذا المقال بعون الملك المتعال اه ملخصاً قال بعض حواشي العقائد النسفية  
وهذا هو الذي يشهد به اهل الكشف وهو التحقيق الذي دل عليه قوله تعالى وان  
من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم اه فان قيل ان كاتب لفظ  
القرآن اسماً للرتب في نفسه تعالى بخصوصه يلزم ان لا يكون ما قرأناه من الكلام  
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم هو القرآن ضرورة انه ليس ذلك المرتب لان  
الاعراض تشخص بتشخص الحال وهو باطل للقطع بان ما نقرأه هو القرآن  
المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم والتحدي باقصر سورة منه حتى يكفر منكر  
كونه كلام الله تعالى وان كان اسماً للنوع اعني الكلمات المخصوصة بقطع النظر  
عن خصوصية المحل يلزم ان يكون اطلاقه على الفرد الذي رتبته الله تعالى بنفسه

بخصوصه مجازاً فيصح نفي كونه كلام الله تعالى عن ذلك الفرد وذلك باطل ايضاً  
وان كان موضوعاً لكل واحد من الافراد بالوضع العام بواسطة مفهوم كلي يلزم  
ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحققه في بعض اغراضه الحادثة اعني الجزئيات  
القائمة بذوات القراء وقد فرضنا كلامه تعالى ازلياً قلت فنخار الاول ونقول ان  
تشخص الاعراض بتشخص الحال مذهب الفلاسفة والمتكلمون لا يقولون بذلك  
مع ان الفلاسفة اختلفوا في ان التشخص جزء من الماهية قال به المتأخرون  
اولاً قال به المتقدمون وقد حقق في محله ان النزاع بينهم لفظي وان الحق ان  
التشخص انما يكون جزءاً من الماهية الشخصية بالاعتبارية لا من الماهية الطبيعية  
الحقيقية وان الكل متفقون في ذلك فحينئذ ما يقرأه كل واحد منا فهو بالحقيقة  
عين ما رتبته سبحانه وتعالى بنفسه قطعاً او بنحو الثاني بان يقال اسم للنوع اعني  
الكلمات المخصوصة فان اراد المعارض بقوله يصح نفي القرآن عن الفرد الذي رتبته  
الله في نفسه نفي صدق النوع عليه فهو ممنوع اذ لا يتبع سلب النوع عن فرد  
وان اراد نفي كون لفظ القرآن موضوعاً بازائه بخصوصه فهو مسلم ولا يضرنا  
لان عدم وضع لفظ الانسان لزيد لا يبنى اطلاقه عليه والذي يشهد به الذوق  
هو اختيار الاول وان كان الثاني مخلصاً من الاستراض فان قيل اقول  
بالترتيب بين الكلمات النفسية غير معقول لان الكلام النفسي صفة قائمة بذاته  
تعالى وانما يتصور الترتيب في الجسمانيات دون المجردات والا لزم انقسامها الا  
يرى ان الصور القائمة بالنفس الناطقة لا ترتب فيها قلت لا نسلم ان الترتيب انما  
يتصور في الجسمانيات دون المجردات وقوله والا لزم انقسامها ممنوع لان ذلك  
انما يلزم لو كان الحلول سرياناً وليس كذلك بل هو حلول جوار كما حقق في محله  
على انك قد علمت ان الكلمات الازلية ليست صفته تعالى القائمة بذاته تعالى



بل صفته تعالى هو المبدأ الذي رتب الله تعالى به تلك الكلمات ازلا فان قيل يلزم على هذا ان لا يكون الكلام المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم وما يقراه كل واحد منا كلام الله تعالى لان كلامه على هذا هو الكلمات المرتبة ازلا بالترتيب الخاص به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب فينا بسوى الزمان قلت هذا مدفوع بما علمته من ان القرآن كلام الله اسم لهذا المراتب المخصوص بعينه وهو واحد في الكل والتغاير اعتباري حصل من التلفظ والقراءة الحادثة والحق ان الترتيب الزماني انما هو في التلفظ الحادث دون الكلمات المرتبة ازلا وكلامنا في الثاني وعدم تحقق الترتيب بغير الزمان فينا لا يدل على عدم تحققه في حقه تعالى ألا ترى ان الحركات الفلكية مع بداهة تعاقبها وانها غير قارة ذهب المتكلمون الى انها تجتمع مرتبة باعتبار الوجود في نفس الامر والوجود العلمي حتى ان بعضهم على هذا الاعتبار اجري فيها برهان التطبيق وهذا ظاهر لمن له شعور فان قيل كيف تكون كلمات القرآن والفاظه التي تقرأها مرتبة بترتيب يوافق ترتيب الكلمات النفسية الازلية التي هي الكلام النفسي الازلي مع ان المخلوقات الذين حكى القرآن اقوالهم وافعالهم التي صدرت منهم لم يكونوا ازلا وبسبب ان يكون شيء منهم أو من اقوالهم وافعالهم ازلياً قلنا ان الكلمات النفسية التي هي الكلام النفسي صورة علمية موجودة في علمه سبحانه وتعالى ازلا بترتيبها الخاص بها الموافق لترتيب الفاظ القرآن المقروءة ولجميع المخلوقات ايضاً من ذوات واعراض واقوال وافعال صورة علمية موجودة في علمه تعالى توافي ما هي عليه عند وجودها فيما لا يزال فكان الكل باعتبار الوجود العلمي متحققاً ازلا في علمه تعالى فيكون لكل من المحكي عنهم من المخلوقات في القرآن ومن الحكاية والكلام المحكي باعتبار اللغة التي عبر بها المحكي عنهم وباعتبار اللغة التي عبر بها القرآن في الحكاية

وقت حكاية عنهم صورة علمية ووجود في علمه تعالى ازلا على ان هذا الاعتراض لا يرد الا بالنسبة للمخلوقات الذين يتقيدون بالزمان الماضي والحال والاستقبال اما بالنسبة للواجب جل شأنه فلا توهم لوروده اصلاً لان جميع الكائنات ما كان منها وما يكون وما هو كائن حاضرة في علمه تعالى معلومة له بكلياتها وجزئياتها علماً حضورياً لا تغيب عنه اصلاً لا يعذب عن علم ربك مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر فلا يعرض لها بالنسبة له جل شأنه ماض ولا حال ولا استقبال فتحقق ما قلنا يندفع عنك ما يتوهم من التعبير في القرآن بلفظ قال ويقول وقل وامثالها بما يدل على الزمان الماضي والحال والاستقبال وانما حكمة التعبير بما ذكر وامثاله ان الفاظ القرآن نزلت بلغة العرب لتعليم الشرائع والاحكام وتعلمها والفهم والتفهيم ولا يتم ذلك بالنسبة للمخاطبين الا بما ذكر وبما حررنا لك على وجه ما سبق يتزاح عنك الشبه المذكورة وغيرها مما يرد على القرآن الكريم من امثالها نغذ ما ايتتكم وكن من الشاكرين والله اعلم

وكان الفراغ من تبيض هذه الرسالة في يوم السبت

١٠ ربيع اول سنة ١٣٠٧ سبعة وثلاثمائة

والف من هجرة صاحب العز

والشرف صلى الله عليه

والله وصحبه

وسلم

تم





❖ وقد قرظها وأرخ طبعها حضرة الفاضل الشيخ محمد احمد الطوخي  
مفتش المحاكم الشرعية بالحقانية ❖

الحمد لله اطلع طوابع الانوار في مطالع الانظار ونصب دلائل الآثار على  
حقائق الاسرار والصلاة والسلام على من ارشد الى مقاصد الخيرات وبين طريق  
المهدي الى مواقف الدرايات وعلى اله واصحابه الذين وصلوا باشراف انوار البراهين  
الى مناهج الايقان فقطعوا عقبات الشكوك بمقائد الايمان ( اما بعد ) فاني في سنة  
اثنين وثلاثمائة واثني عشر من هجرة من خلقه الله على اجل نعت واجل وصف فزت  
بملازمة الاستاذ المحقق والملاذ المدقق قدوة العلماء الراغبين وعين اعيان المتأخرين  
اقضى قاضاه المسلمين شمس الملة والدين من هو بكل خير وفي مولاي الشيخ محمد  
بخت الحنفي واخذت عنه جزءا من شرح المواقف للسيد الشريف بتحقيقه  
الرائق وايضاحه اللطيف واطلعت في اثناء ذلك الاشتغال على هذه الحاشية  
الفاتحة والدرة الثمينة الصافية الرائقة فالفيتها قد جمعت خلاصة نتائج الانظار  
واشتملت على زبدة ابحار الافكار مع تحقيق البراهين وتلخيص القوانين وحل  
المشكلات وتوضيح المعضلات وفرائد المعقول ونخب المنقول وتنقيح اصول  
الكلام وتحرير مذاهب الائمة الاعلام بتنظيم الفاظها في حسن السبك انتظام  
العقد في السلك

تزين معانيه الفاظه والفاظه زائبات المعاني

وما زلت من ذلك الحين في غاية الشغف اليها وعلى تمثيلها بالطبع النعم  
النفع على نهاية من اللف حتى بشرت ببلوغ تلك الغاية وعلمت ان الاستاذ اراد  
سيرها الى تلك النهاية فاملئ لسان السرور حسب الميسور في تاريخ طبعها  
وعموم نفعها

دراري الشهب هل صيغت قهودا ام الدر الثمين وشاه صنع  
ام الروض النضير وقد تبدى بحسن زانه اصل وفرع  
ام التحقيق ابدته حواش لها في البحث فرق ثم جمع  
فأهدت للخريدة عقد در به يشناقها بصر وسمع  
واوهت بالدلائل كل غي له منها انتفاض ثم رفع  
وقررت المذاهب في قول بها للحق ايضاح ونفع  
وناظم عقدها حبر هام له نفع الوري دأب وطبع  
فلا عجب اذا ما قيل ارخ بحاشية الخريدة زان طبع

٣٢٦ ٨٥٠ ٥٨ ٨٦

سنة ١٣١٥

❖ ❖ ❖ ❖ ❖



صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٣	٣	في كلامه	في ابتداء كلامه
٤	١٨	معاني	معان
١٢	٨	يعني	بقي
١٣	١٦	مدينة	بينة
١٤	٦	عند	عنه
١٤	١٠	ولم ترد	ولم لم ترد
١٤	١٢	تقييد	تقييد
١٤	٢٠	يجمع	يجمع
١٧	٩	ما فاضه	بافاضه
١٧	١٠	ما فاضه	بافاضه
١٧	١٤	للاشار الحسية	للاشارة الحسية
١٧	١٩	يمكنه	يمكن
١٨	١٩	بانسان	يا انسان
١٩	٢٠	والقيج	والقبج
٢٠	١٢	بطريق العقل يعلم	بطريق العقل فكيف يعلم
٢٣	٦	فلا خير فيه	فلا خير فيه
٢٣	١٦	من بين	من بني
٢٤	٢٠	العلوى	الغلوى
٢٨	٥	صادر	صادرا

صحيفة	سطر	خطأ	صواب
٣٣	١٠	ولا بتبعيت	صواب ٢
٣٣	١٥	للادرية	للاادرية
٣٤	٢٠	واجزائه	واجزاؤه
٤٠	١٠	لاتناهي	اللاتناهي
٤٠	١٦	جاز	حاز
٤٠	١٧	الثاني	التالي
٤٠	٢٠	العلة	المعلول
٤١	٢	لله للازل	للازل
٤٤	١٦	وترتب	ورتب
٤٦	١٣	البحسية ولا تنفائيه البحية ولا تنفائيه	
٤٧	١٠	واراسط	وارسط
٤٩	١٦	فان في المحالات	فان من المحالات
٥٠	٩	منها	منها
٥٤	١٩	جلاه	جاء
٦٣	١٥	الوجود	الموجود
٦٤	١٩	الواجب	الوجوب
٦٦	١٤	الاعتيادية	الاعتيادية
٦٦	١٩	تأثيرا	تأثير
٦٧	٦	اتحاد	انحاء
٧٤	١١	من قائل	من قال



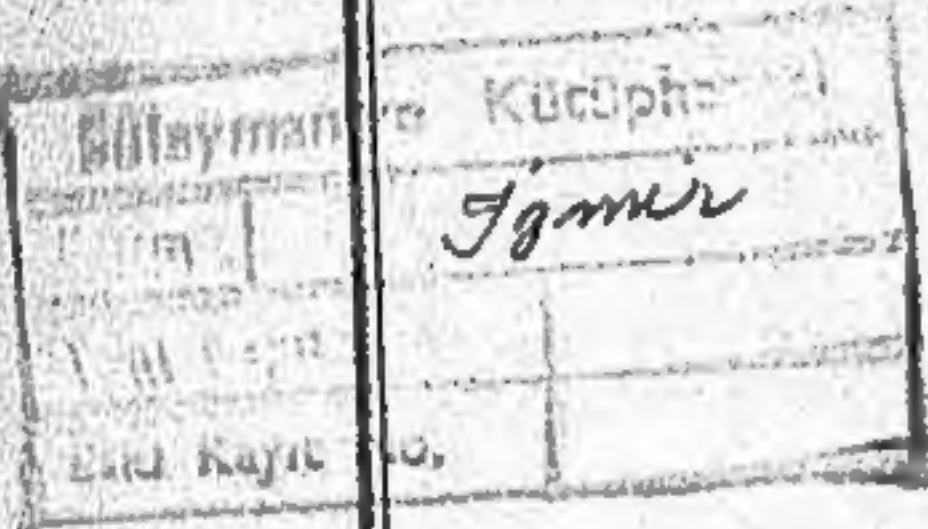
صحيحة	سطر	خطا	حساب
٧٤	١٥	حاصر ين	حاصر ين
٧٦	١٦	تذل	تذل
٧٧	٨	تدل	يدل
٧٩	٧	مقالة	مقالة
٨٢	١٧	البطلان	البطلان
٨٣	١٤	مع ارادة	مع ان ارادة
٨٥	٩	وتجدها	وتجدها
٨٥	١٦	بعباده	لعباده
٨٦	١٥	يخلق	يخلق
٨٧	١٨	ولا صارفة	ولا صارف
٩٠	١٨	اعتبارا وقوة	اعتبار قوة
٩٠	١٩	لان ما لم يجب بالايحاء	لانه ما لم يجب بالايحاء
٩٠	١٩	ولا يوجد	لا يوجد
٩١	١٣	على	عن
٩٣	١٤	مال	حال
٩٤	٣٠	فتذكر الخ	فتذكر
٩٩	٧	ما اورده	ما اورده
٩٩	٧	مما له	من له
٩٩	١٩	ليس	ليست
١٠٤	١٧	حقيقة	حقيقة
١٠٥	٥	اخترازا	اخترازا
١٠٦	١٠	التخالفين	التخالفان
١٠٦	١٣	التخالفاني	التخالفان
١٠٦	١٧	المتطابقان	المتطابقان
١٠٦	٣٠	الحقيقيين	الحقيقيين
١٠٧	٥	بنسبته	نسبته

صحيحة	سطر	خطا	صواب
١٠٧	٧	اعمر	اعم
١٠٧	٨	او جنبه للعقرب	او جنبه القريب
١٠٧	١٧	فان ار يد اللاعمي	فان ار يد باللاعمي
١٠٨	٤	العموم	العمي
١٠٨	٦	هذا	هنا
١٠٨	١٠	على بماثلها	على ان تماثلها
١٠٩	١٤	وفرع عليه ان المحل	وفرع ان المحل
١١٦	٧	بالاختياري	بالاختيار
١١٨	٣٠	العقل	الفعل
١١٩	١٧	المحازات	المحاذات
١٢١	١٧	لمراتب	مراتب
١٢٢	١٦	الاعتبار بين	الاعتبار بان
١٢٣	٧	الوجودي	الوجود
١٢٣	٨	الوجودي	الوجود
١٢٣	٨	الوجودي	الوجود
١٢٤	٤	لما	بما
١٢٧	١٥	واحد	بواحد
١٢٧	٣٠	سقة	ثقة
١٣٠	٢٠	للممتنع	للمتنع
١٣٠	١٧	لشي	لشي
١٣٠	٣٠	اذ	ان
١٣٢	٥	امتناعهم	اتباعهم
١٣٢	١١	فيجعل على ما في	فيحمل ما في
١٤١	١٧	الصباية	الصباية
١٤٣	١٥	المحولايه	المحولانية
١٤٥	٩	اخر الى	اخر الى

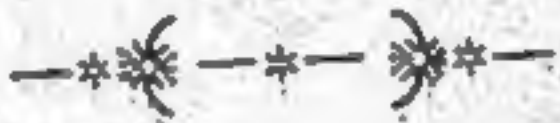


صواب	خطأ	صحفه	سطر
لا تصلح	لا تصح	١٩	١٤٥
يري	يري	٧	١٤٦
حصل مثل هذا	حصل هذا	١٣	١٤٦
يجمع	يجمع	١٨	١٤٧
التنبيه	التنبيه	٦	١٤٨
او اتصلا	او اتعلا	١١	١٥٣
يجم	لجسم	١٢	١٥٣
ولا	فلا	٦	١٥٤
منكر ونكير	ومنكر ونكير	٢٠	١٥٤
لا ادري	لا ادري	١٢	١٥٦
التشي عليه فتلت	المتي عليه فتلت	١٣ و ١٢	١٥٦
اساءة	اساءت	١٢	١٥٨
وهو لا ينافي	وهو ينافي	١٤	١٥٨
بالمعنى	فالمعنى	١٤	١٥٨
المثال المذكور بالتركيب	المثال بالكف	١٩	١٥٨
فعلم	فعلم	١٣	١٥٩
اخذوا والطريق	اخذوا والطريق	١٥ و ١٤	١٥٩
والنكر	والفكر	١٦	١٥٩
محمد	محمد	٢٠	١٥٩
تعظيم	تعظيما	١٦	١٦٠
وسل تعط	واسئل تعطى	١٥	١٦٣
معنا	معنى	٢٠	١٦٤
بالاختيار	بالاختياري	١٣	١٦٠
تصديقه الضروري	تصديق الضروري	٣	١٧٣
سامعتهم	سامعتهم	١٤	١٧٣

صواب	خطأ	صحفه	سطر
والقرضة	والقرض	١١	١٧٥
التشبيه	التشبه	١٧	١٧٨
يقبله	يقلب	١٩	١٧٨
وحصل	وحاصل	١٦	١٨٧
ما شئت	ما شئت	٢٠	١٨٨
بترتيبه	بتربيه	١٤	٢٠٦
حدوثها	وحدوثها	٦	٢٠٨
قضاة	قاضاه	٩	٢١٢



5646



تم طبع هذا الكتاب الجليل بمطبعة جريدة الاسلام في

ربيع الثاني سنة ١٣١٥ هجرية على

صاحبها افضل الصلاة

والسلام وازكي

التحية

